René Guénon

Le dualita cosmiche e altri inediti italiani

Loggia René Guénon
Milano

René Guénon
Le dualità cosmiche ed altri inediti italiani *

Indice

* Edizioni Hadra Tozeur.

Le dualità cosmiche*

Accade talvolta, più spesso di quanto comunemente si creda, che le più recenti teorie scientifiche si ricolleghino, a causa delle conseguenze ch'esse implicano, a certe concezioni antiche, generalmente dimenticate o disdegnate durante l'epoca che ha immediatamente preceduto la nostra, e che troppo spesso ancora ci si ostina ad ignorare per partito preso. Questi riavvicinamenti possono sembrare strani a qualche spirito, e tuttavia è un fatto, ed un fatto estremamente importante dal punto di vista della storia delle idee; se se ne tenesse conto nella misura del dovuto, si potrebbe esser portati a modificare non poche conclusioni. Per noi, non ci sono idee veramente nuove (non parliamo che delle idee, beninteso, e non delle loro applicazioni pratiche), ma quel che dà l'illusione della novità e dell'originalità è che le stesse idee han potuto, seguendo le epoche, essere presentate sotto forme estremamente diverse, al fine d'adattarsi a delle mentalità egualmente diverse; si potrebbe dire che non è quel ch'è pensato che muta, ma soltanto il modo di pensarlo. È così che, ad esempio, la moderna "filosofia delle scienze" finisce per coincidere, per certi aspetti, con l'antica "cosmologia", sebbene abbia un tutt'altro punto di partenza e proceda per una via in qualche modo inversa. Certo, non bisogna credere che, partendo dalle scienze, e soprattutto dalle scienze sperimentali, sia possibile giungere al dominio della metafisica pura; la distanza è troppo grande e la separazione troppo profonda; tuttavia, si può almeno penetrare fino ad un certo punto in un dominio intermedio tra quello della metafisica e quello della scienza nel senso in cui la intendono i moderni, dominio che era, nell'antichità e nel medioevo, come lo è ancora per gli Orientali, quello di quel che chiameremo le "scienze tradizionali". Queste scienze erano tradizionali soprattutto per il fatto che avevano, direttamente od

* N.d.R.: *Presentazione di Michel Vâlsan*: "Dobbiamo alla gentilezza di Ahmad Abd al Wahid Guénon, il primogenito dei figli di René Guénon e nuovo mandatario degli eredi per le edizioni, che ce ne ha trasmesso il manoscritto autografo, l'occasione di pubblicare questo testo inedito del maestro degli studi tradizionali. Si tratta d'un lavoro fatto originariamente - e cioè nel 1921 - per *La Revue de Philosophie*, pubblicazione alla quale Guénon aveva già allora cominciato a collaborare, ma che fu rifiutato a causa delle ostilità suscitate dall'ambiente neo-tomista dell'epoca: la sig.ra Noële Maurice Denis Boulet ha riconosciuto d'esservi stata in qualche modo coinvolta (vedere il suo: "Esotériste René Guénon", in: *La Pensée Catholique*, n° 77, pag. 39, articolo che è proseguito nei n^{i} 78, 79 ed 80)". M. V.

indirettamente, un fondamento d'ordine metafisico, per il fatto insomma che non erano che un'applicazione dei princìpi metafisici da questo o quel punto di vista più o meno speciale, e questo caso era particolarmente quello delle speculazioni cosmologiche; non si può assolutamente dire la stessa cosa per le conclusioni filosofiche conseguenti dalle scienze attuali, ma la coincidenza, allorché si produce, è per ciò stesso ancor più notevole. Il punto di vista degli antichi era essenzialmente sintetico; quello dei moderni, al contrario, appare analitico e, se è suscettibile di dare parzialmente gli stessi risultati, non è che per una strada assai più lunga e come deviata: forse per questo ne acquistano in rigore e sicurezza di conclusioni? È quel che normalmente si pensa, in ragione del prestigio che esercita sugli spiriti la scienza detta positiva; ci sembra, tuttavia, che l'origine induttiva delle concezioni in questione comunichi loro un carattere che non può essere che quello delle semplici ipotesi mentre, nell'altro caso, esse partecipano della certezza che è inerente alla metafisica vera; questa, però, è diventata talmente estranea all'intellettualità occidentale moderna che, per giustificare quest'asserzione, dovremmo dilungarci in ulteriori sviluppi. Poco importa qui, d'altronde, dato che non è affatto nostra intenzione ricercare ora come ora la superiorità di questo o quel punto di vista, ma soltanto segnalare alcuni di questi riaccostamenti ai quali abbiamo alluso agli inizi, e ciò a proposito del recente libro di Emile Lasbax: *Il problema del male* [1], che contiene delle vedute particolarmente interessanti sotto questo rapporto.

Questo libro ci sembra espressione d'un assai lodevole sforzo di svincolarsi dai limiti alquanto ristretti della filosofia classica, che assai a torto talvolta si qualifica di "tradizionale", dato che, essendo principalmente un prodotto della "rivoluzione cartesiana", essa si è presentata sin dalla sua origine come l'effetto d'una rottura con la tradizione e ci si riavvicina quindi a quest'ultima, in una certa misura, quando ci si allontana da questa filosofia classica, nonché sin da quando ci si rende conto che il modo speciale in cui essa pone e tratta le questioni è lungi dall'essere l'unico possibile. È ciò che, esattamente, ci sembra che abbia capìto Lasbax, e può darsi che non lo debba unicamente alla briga di rinnovare la filosofia ispirandosi alla scienza, dato che non è di quelli che disprezzano il passato, ignorandolo ancor di più; non possiamo seguirlo fino alle sue conclusioni, troppo mistiche per i nostri gusti, ma ci è compito davvero facile l'indicare, in tutta imparzialità, il grande interesse di alcune delle considerazioni che la sua opera contiene.

Ci permetteremo, comunque, un'osservazione preliminare: Lasbax, che si ritiene e si dichiara dualista, lo è veramente? È lecito dubitarne, quando lo si vede dichiarare, ad esempio, che "il dualismo è una forma d'esistenza posteriore all'unità primitiva dell'essere omogeneo ed immortale; l'unità è all'origine, e la dualità non è che derivata, dato che essa risulta dalla

---

[1] Vol. in 8° della Bibliothèque de philosophie contemporaine; F. Alcan, Parigi 1919.

scissione dell'essere creata sotto l'influenza d'una volontà negativa" (pag. 372). Una dottrina per la quale la dualità non è primitiva non può essere qualificata propriamente di dualismo; non si è dualisti soltanto perché si ammette una dualità, anche se ci si rifiuta di ridurre uno dei suoi termini all'altro; è vero che, in quest'ultimo caso, non si è neppure monisti, ma ciò prova semplicemente che ci sono delle concezioni alle quali simili denominazioni non sono applicabili: son quelle che risolvono l'opposizione apparente integrandola in un ordine superiore. Vi sono dottrine di questo genere che si ha l'abitudine di snaturare interpretandole in senso dualista, ed è quel che succede soprattutto con quella di Zoroastro, della quale i manichei non hanno avuto, si direbbe, che una comprensione incompleta e grossolana: Ahriman non è "l'eterno nemico" d'Ormuz, e non basta dire che "dev'essere vinto, un giorno, definitivamente" (pag. 11); secondo l'*Avesta*, in realtà, dev'essere riconciliato nell'unità del Principio supremo, denominato Ankarana, parola che significa tanto "senza causa" quanto "senza azione", il che ne fa in modo assai preciso l'equivalente del "non-agire" della metafisica estremo-orientale, come del Brahma neutro e "non-qualificato" della dottrina indù. Non è, d'altra parte, in queste dottrine tradizionali, generalmente, che si può trovare un autentico dualismo, ma soltanto nell'ordine dei sistemi filosofici: quello di Descartes ne è il prototipo, con la sua opposizione fra spirito e materia che non ammette conciliazione alcuna, e neppure nessuna comunicazione reale tra questi due termini.

Dato che non ci proponiamo, qui, di entrare nella discussione sul dualismo, ci accontenteremo di dire questo: si possono constatare nelle cose, non solamente una dualità, bensì delle dualità multiple, e tutta la questione, insomma, si risolve nel situare esattamente ognuna di queste dualità nell'ordine dell'esistenza al quale questa si riferisce, ed al di fuori del quale essa non avrebbe più senso alcuno. Ora, tutte queste dualità, le quali possono essere in molteplicità indefinite, non sono esse, infine, altro che specificazioni o modalità d'una dualità unica, più fondamentale di tutte le altre, e che rivestirebbe aspetti diversi a seconda dei domini più o meno particolari nei quali la si esamina? In ogni caso, nell'ordine metafisico puro, non ci può esser più alcuna dualità, poiché si è al di là da ogni distinzione contingente; ce ne può essere una allorché ci si pone al punto di partenza dell'esistenza, anche considerata al di fuori da ogni modalità speciale e nell'estensione più universale della quale è suscettibile.

Lasbax si rappresenta la dualità, in tutte le sue forme, come una lotta fra due princìpi: è questa un'immagine che, per noi, non corrisponde veramente alla realtà che in certi domini e che, trasportata al di là dei suoi giusti limiti, rischia fortemente di condurre ad una concezione del tutto antropomorfica; lo si vede sin troppo bene quando le due tendenze a faccia a faccia sono definite, in ultima istanza, come l'espressione di due volontà contrarie. Potrebbe, questo, essere un simbolismo utile, ma nulla più, ed

ancora a condizione di non esserne vittima; sfortunatamente, invece di assegnare semplicemente, dal punto di vista psicologico, il suo posto nell'ordine cosmico, si tende ad interpretare quest'ultimo psicologicamente. Vediamo bene la ragione d'un comportamento simile: il fatto è che, qui, il problema è posto in termini di bene e male, il che è un punto di vista affatto umano; era già così per Platone allorché, nel *X Libro delle Leggi*, aveva in vista due "anime del mondo", una buona, e l'altra cattiva. È ancora la stessa ragione che fa esagerare l'opposizione tra i due princìpi o le due tendenze, a scapito di quel che si può chiamare il loro complementarismo. Se si tratta di bene e di male, non si può, evidentemente, che parlare di lotta e d'opposizione; e Lasbax giunge a dichiarare che "a dire il vero, la complementarietà non è che un'illusione", e che "è sull'opposizione che conviene mettere l'accento" (pag. 369). Se, invece, ci si libera dalle considerazioni morali, l'opposizione non esiste che nel dominio speciale della dualità considerata e, dal punto di vista superiore in cui questa è risolta e riconciliata, i due termini non possono più presentarsi che come complementari; è, dunque, piuttosto l'opposizione che ci appare come illusoria, od almeno come appartenente ad un grado meno profondo della realtà. Vi è, là, una delle grandi differenze tra la posizione di Lasbax e quella delle antiche dottrine tradizionali; sta di fatto che, queste, non si preoccupavano affatto di fondare dei "giudizi di valore"; e, per noi, tali giudizi non hanno né senso né portata che per l'essere stesso che li formula, in quanto non esprimono altro che semplici apprezzamenti puramente soggettivi; ci terremo, quindi, al di fuori di questo punto di vista del "valore", nella misura in cui ci sarà possibile, nelle considerazioni che seguiranno.

***

Lasbax, dicevamo più sopra, non nutre affatto disprezzo per il passato; non soltanto invoca volentieri, in appoggio alle sue vedute, le antiche tradizioni cosmogoniche dell'Oriente, ma giunge, in sovrappiù, ad ammettere la legittimità di speculazioni delle quali è di moda parlare con l'unico scopo di deriderle. È così che, facendo allusione alla solidarietà che lega tutte le parti dell'Universo ed ai rapporti dell'umanità con gli astri, dichiara nettamente che l'influenza di questi su quella è "talmente reale che alcuni sociologi non hanno timore di creare, tanto per le società animali quanto per quelle umane, una teoria esclusivamente cosmogonica delle migrazioni, nonché dei fenomeni sociali più complessi, riferendo al termine superiore della positività le concezioni astrologiche che Comte attribuiva sprezzantemente al periodo metafisico della sua legge dei tre stati" (pag. 348). Ciò è del tutto vero, ed è un esempio di quei riaccostamenti dei quali abbiamo indicato l'esistenza; vi ha, però, un certo merito ed anche un certo coraggio nel dire certe cose, mentre tanti altri, i quali devono pur sapere quel che davvero è, mantengono un silenzio ostinato a questo riguardo. D'altronde, quel ch'è vero per l'astrologia lo è altrettanto per molte altre

cose, e soprattutto per l'alchimia; siamo persino sorpresi che Lasbax non abbia mai menzionato quest'ultima, poiché sta di fatto che le sue concezioni ci hanno spesso fatto pensare a qualche teoria degli ermetisti del medio evo; non cita però, in quest'ordine d'idee, che Paracelso e Van Helmont, ed ancora su dei punti particolarissimi, riferendosi esclusivamente alla fisiologia, e sembra che non immagini neppure un loro ricollegamento ad un dottrina ben più generale.

Bisogna rinunciare alla concezione corrente secondo la quale l'astrologia e l'alchimia non sarebbero state altro che stadi inferiori e rudimentali dell'astronomia e della chimica; queste speculazioni avevano, in realtà, una tutt'altra portata, non essendo dello stesso ordine delle scienze moderne con le quali sembrano presentare qualche rapporto più o meno superficiale, ed essendo innanzitutto delle teorie cosmologiche. Solamente, va ben detto che, se queste teorie sono totalmente incomprese da coloro i quali le denunciano come vane e chimeriche, esse non lo sono meno da coloro i quali, ai giorni nostri, hanno preteso, al contrario, di difenderle e ricostituirle, ma che non vedono nell'astrologia altro che "un'arte divinatoria", e che non sono neppure capaci di operare la distinzione, che in altri tempi si faceva assai facilmente, fra la "chimica volgare" e la "filosofica ermetica". Occorre quindi, quando si vogliano fare delle serie ricerche storiche su queste specie di cose, diffidare grandemente delle interpretazioni proposte dai moderni occultisti i quali, malgrado tutte le loro pretese, non sono depositari di nessuna tradizione, e si sforzano di supplire con la fantasia al sapere reale che fa loro difetto. Detto ciò, non vediamo perché ci si asterrebbe dal menzionare, qualora ne fosse il caso, le concezioni degli ermetisti, allo stesso titolo di qualsiasi altra fra le concezioni antiche: e ciò sarebbe tanto più increscioso, in quanto queste danno luogo a degli accostamenti particolarmente sorprendenti.

Così, tanto per fare un esempio, Lasbax ricorda che Berzelius "aveva formulato quest'ipotesi ardita: che la spiegazione ultima d'ogni reazione andava ricondotta, in fin dei conti, ad un dualismo elettro-chimico: l'opposizione degli acidi e delle basi" (pag. 188). Sarebbe stato interessante aggiungere che quest'idea non apparteneva in proprio a Berzelius, e che questi non aveva fatto altro che ritrovare, magari a sua insaputa, ed esprimendola in modo differente, un'antica teoria alchemica; l'acido e la base, in effetti, rappresentano esattamente, nel dominio della chimica ordinaria, quel che gli alchimisti chiamavano zolfo e mercurio, e che non bisogna confondere con i corpi che comunemente portano questi nomi. Questi due princìpi, gli stessi alchimisti li designavano ancora, sotto altri punti di vista, come "il sole e la luna, l'oro e l'argento; ed il loro linguaggio simbolico, a dispetto della sua apparente stranezza era, più di ogni altro atto ad esprimere la corrispondenza delle molteplici dualità che rappresentavano, di cui diamo di séguito qualche esempio: l'agente ed il paziente, il maschio e la femmina, la forma e la materia, il fisso ed il volatile, il sottile ed il

grossolano" [2]. Beninteso, non c'è identità fra tutte queste dualità, ma soltanto corrispondenza ed analogia, e l'impiego di quest'analogia, familiare al pensiero antico, forniva il principio di certe classificazioni che non sono, a nessun grado, assimilabili a quelle dei moderni, che non si dovrebbero neppure chiamare propriamente classificazioni; pensiamo soprattutto, a questo riguardo, agli innumerevoli esempi di corrispondenze che si potrebbero rilevare nei testi antichi dell'India, ed innanzitutto nelle *Upanishad* [3]. V'è, qui, l'indice d'un modo di pensare che sfugge quasi del tutto ai moderni, almeno in Occidente: modo di pensare essenzialmente sintetico, come abbiamo già detto, e che apre delle possibilità di concezione assolutamente insospettate da quelli che non vi sono per nulla abituati.

Per quel che concerne queste ultime osservazioni, pensiamo d'essere d'accordo con Lasbax, il quale si fa, delle prime età dell'umanità terrestre, una tutt'altra concezione rispetto a quelle che s'incontrano solitamente quando si tratta dell'"uomo primitivo", concezione assai più giusta, a nostro avviso, anche se siamo obbligati a fare qualche restrizione, tanto per cominciare perché ci sono dei passaggi che ci hanno ricordato un po' troppo da vicino certe teorie occultistiche sulle antiche razze umane, e poi a causa del ruolo attribuito all'affettività nel pensiero antico, preistorico, se si vuole. Per quanto lontano ci è dato risalire con sicurezza, non troviamo traccia alcuna di questo ruolo preponderante; troveremmo addirittura, piuttosto, proprio il contrario; ma Lasbax svaluta volentieri l'intelligenza a profitto del sentimento e ciò, sembra, per due ragioni: da una parte l'influenza della filosofia bergsoniana e, dall'altra, la costante preoccupazione di rimettersi infine al punto di vista morale, che è essenzialmente sentimentale. Anche da questo punto di vista, però, è comunque andare un po' troppo lontano il vedere nell'intelligenza una sorta di manifestazione del principio del male; in ogni caso, vuol dire farsi un'idea ristrettissima dell'intelligenza allorché la si riduce alla sola ragione, eppure è quel che fanno ordinariamente gli "anti-intellettualisti".

Notiamo, a questo proposito, che è nell'ordine sentimentale che le dualità psicologiche sono le più apparenti, e che sono esclusivamente le dualità di quest'ordine a tradurre a modo suo la dualità morale del bene e del male. È singolare che Lasbax non si sia accorto che l'opposizione tra l'egoismo e la simpatia equivale, nient'affatto ad un'opposizione tra intelligenza e sentimento, bensì ad un'opposizione tra due modalità del sentimento; ciononostante, insiste ad ogni istante con quest'idea che i due termini opposti, per poter entrare in competizione, devono appartenere ad uno stesso ordine d'esistenza o, come dice lui, "ad uno stesso piano". Non ci piace molto quest'ultimo termine, dato che gli occultisti ne hanno usato ed abusato, ed anche perché l'immagine che evoca tende a far concepire come

---

[2] Dom A.-J. Pernety, *Dictionnaire mytho-hermétique* (1758), art. Conjonction, pag. 57.

[3] Vedere, in particolare, la *Chândogya Upanishad*.

una sovrapposizione il rapporto dei diversi gradi dell'esistenza, mentre si tratta piuttosto di una certa interpenetrazione. Sia quel che sia, non vediamo davvero, nell'ordine intellettuale, che una sola dualità da considerare, quella tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto; ed ancora, questa dualità, che non si può rappresentare come una lotta, non corrisponde, per noi, che ad una fase o ad un momento della conoscenza, ben lontana dall'essere assolutamente essenziale; non possiamo, qui, insistere su questo punto, e ci limiteremo a dire che questa dualità sparisce come tutte le altre nell'ordine metafisico, che è il dominio della conoscenza intellettuale pura. Accade sempre che Lasbax, quando vuol trovare il tipo di ciò che considera come la dualità suprema, fa naturalmente ricorso all'ordine sentimentale, identificando la "volontà buona" con l'Amore e la "volontà malefica" con l'Odio; queste espressioni antropomorfiche o, più esattamente, "antropopatiche", si comprendono soprattutto in un teosofo mistico come Jacob Boehme per il quale, infatti, "l'Amore e la Collera sono i due misteri eterni"; ma significa fare un torto, prendere alla lettera quel che è, in verità, un simbolismo specialissimo, meno interessante, d'altronde, del simbolismo alchemico che Boehme impiega molto in parecchie circostanze.

***

La dualità che le tradizioni cosmogoniche dell'antichità situano agli inizi, in modo pressoché generale, è quella fra la Luce e le Tenebre; ed è, in ogni caso, quella che presenta più nettamente quel carattere d'opposizione sul quale insiste Lasbax. Vorrebbe dire, tuttavia, interpretare malissimo questa concezione qualora vi si scorgesse semplicemente il simbolo di una dualità morale: le nozioni di bene e di male non hanno potuto ricollegarvisi che in un secondo momento ed in un modo qualche po' accidentale, e ciò anche nell'*Avesta*; altrove, esse non appaiono neppure, come in India, ove la Luce è associata alla conoscenza e le Tenebre all'ignoranza, il che ci conduce in un tutt'altro dominio. È la lotta tra la Luce e le Tenebre ad esser rappresentata, negli inni vedici, dalla lotta d'Indra contro Vritra o Ahi [4], come lo era, negli Egizi, da quella di Horus contro Tifone. Ora, se vi si vuol vedere la lotta tra la vita e la morte, non si tratta che d'una particolarissima applicazione; sappiamo che è difficile, per la mentalità occidentale moderna, svincolarsi da quel che chiameremmo volentieri "superstizione della vita", ma nondimeno riteniamo che è illegittimo identificare con l'esistenza universale quel che non è che una condizione di una delle sue modalità speciali; ciononostante, non insisteremo oltre per adesso.

Quel ch'è notevole, è che l'egoismo, o piuttosto l'attrazione dell'esistenza individuale, che è per Lasbax la tendenza malefica per eccellenza, è esattamente quel che rappresenta la Nahash ebraica, il serpente della *Genesi*; e deve necessariamente essere lo stesso dovunque il serpente

[4] È evidentemente per un lapsus che Lasbax ha scritto (pag. 32) *Agni* al posto di *Ahi*, ciò che non è affatto la stessa cosa.

simbolizzi ugualmente una potenza tenebrosa. Solamente, se l'opposizione è tra l'esistenza individuale e l'esistenza universale, i due princìpi non sono dello stesso ordine; Lasbax dirà che la lotta non è tra degli stati, bensì tra delle tendenze; le tendenze, tuttavia, sono ancora degli stati, perlomeno virtuali, delle modalità dell'essere. Ci sembra che quel che occorre dire, è che princìpi di differente ordine possono, per una specie di riflesso, ricevere un'espressione in un determinato grado dell'esistenza, in modo tale che non sarà più fra i termini della dualità primitiva che si svolgerà il conflitto, per parlare con proprietà, ma soltanto fra quelli della realtà riflessa, la quale non ha, in rapporto alla precedente, che il carattere d'un accidente. Non si può, d'altra parte, nemmeno dire che ci sia simmetria tra due termini quali Luce e Tenebre, i quali stanno fra di loro come l'affermazione e la negazione, le Tenebre non essendo altro che l'assenza o la privazione della Luce; se, però, invece di considerarle "in sé", ci si situa nel mondo delle apparenze, sembra si abbia a che fare con due entità comparabili, il che rende possibile la rappresentazione d'una lotta; la portata di questa lotta, però, evidentemente si limita soltanto al dominio in cui questa è suscettibile di ricevere un significato. Tuttavia non è meno vero che, anche con questa restrizione, la considerazione della lotta o di quanto può essere rappresentato analogamente così, sarebbe del tutto impossibile se si cominciasse col porre due princìpi non aventi assolutamente nulla in comune fra di loro: quel che non ha nessun punto di contatto non può entrare in conflitto sotto nessun rapporto; è quel che accade soprattutto con lo spirito ed il corpo quali li concepisce il dualismo cartesiano. Quest'ultima concezione non è per nulla equivalente a quella, peraltro nient'affatto dualista, della forma e della materia in Aristotele e negli scolastici dato che, "come osserva Bergson, i Greci non avevano ancora elevato barriere invalicabili tra l'anima ed il corpo" (pag. 68), e noi aggiungeremo che non lo si fece neppure nel Medio Evo tanto che, nella dottrina aristotelica, si tratta piuttosto d'un complementarismo che non d'un'opposizione, e su ciò ritorneremo ancora.

Sul tema dell'opposizione, va segnalato in modo specialissimo la maniera in cui Lasbax considera la dualità delle forze d'espansione e d'attrazione: noi non possiamo vederci, come fa lui, un caso particolare della lotta tra la vita e la morte, tuttavia è molto interessante l'aver pensato ad assimilare la forza attrattiva alla tendenza individualizzatrice. Quel che ancora v'ha di curioso, è che quest'opposizione della forza attrattiva alla forza espansiva, presentata qui come desunta da teorie scientifiche moderne, è una delle interpretazioni delle quali è suscettibile il simbolismo di Caino ed Abele nella *Genesi* ebraica. Ora, ci domandiamo fino a che punto si può dire che la forza espansiva non agisca partendo da un centro, che essa non è "centrifuga", mentre la forza attrattiva, inversamente, sarebbe veramente "centripeta"; non si dovrebbe cercare d'assimilare la dualità delle forze d'espansione e d'attrazione a quella dei movimenti di traslazione e di

rotazione: tra queste differenti dualità, può esserci corrispondenza, ma non identità, ed è qui che bisogna sapersi guardare da ogni sistematizzazione.

***

Per Lasbax, né l'una né l'altra delle due tendenze opposte, sotto qualsiasi forma le si consideri, esiste mai allo stato puro nelle cose: esse sono sempre ed ovunque simultaneamente presenti ed operanti, in modo tale che ogni essere particolare, ed anche ogni parte di quest'essere, offre come un'immagine della dualità universale. Ritroviamo, in ciò, la vecchia idea ermetica dell'analogia costitutiva del Macrocosmo e del Microcosmo, idea che Leibniz applicava alle sue monadi quando considerava ognuna di loro come contenente la rappresentazione dell'universo intero. Può esserci soltanto, a seconda del caso, predominanza di una o dell'altra di queste due tendenze, ed allora queste sembreranno incarnarsi in elementi in opposizione; si ha, così, la dualità biologica del sistema cerebro-spinale e del sistema simpatico oppure, ad un altro grado, quella del nucleo e del citoplasma nella cellula, all'interno della quale si riproduce così un conflitto analogo a quello che presenta l'insieme dell'organismo; e quest'ultima dualità si riconduce alla dualità chimica dell'acido e della base, che avevamo già segnalato.

La considerazione di questa sorta di garbuglio di dualità multiple, analoghe e non identiche fra di loro, solleva una difficoltà: se alcune di queste dualità possono esser fatte corrispondere termine per termine, lo stesso non si può dire per tutte. Per far comprendere ciò, prenderemo come esempio la teoria degli elementi quale la concepivano i Greci, Aristotele in particolare, e quale si trasmise nel Medio Evo; vi si ritrovano dei quaternari, ognuno comprendente due dualità: da una parte, quella delle qualità, caldo e freddo, secco ed umido e, dall'altra, quella degli elementi, fuoco ed acqua, aria e terra. Ora, le coppie d'elementi opposti non coincidono con le coppie di qualità opposte, ogni elemento procedendo da due qualità combinate, appartenente a due dualità differenti: il fuoco, dal caldo e dal secco; l'acqua, dal freddo e dall'umido; l'aria, dal caldo e dall'umido, e la terra dal freddo e dal secco. Quanto all'etere, considerato come quinto elemento, e che gli alchimisti chiamavano, per questa ragione, "quintessenza" (*quinta essentia*), contiene tutte le qualità in uno stato d'indifferenziazione e d'equilibrio perfetto; rappresenta l'omogeneità primordiale la cui rottura determinerà la produzione degli altri elementi con le loro opposizioni. Questa teoria è riesumata nella figura, d'altronde d'un simbolismo puramente ermetico, che Leibniz ha posto in testa al suo *De arte combinatoria*.

Ora, il caldo ed il freddo sono rispettivamente dei princìpi d'espansione e di condensazione, corrispondendo inoltre così rigorosamente alle forze antagoniste del dualismo meccanico; ma si potrebbe dire altrettanto del secco e dell'umido? Ciò sembra ben difficile, ed è solo per via della loro partecipazione al caldo ed al freddo che si possono ricollegare gli elementi, fuoco ed aria da un lato, acqua e terra dall'altro, a queste due tendenze

espansiva ed attrattiva che Lasbax considera in un modo un po' troppo esclusivo e sistematico. E quel che complica ancor di più la questione, è che, da differenti punti di vista, opposizioni ugualmente differenti possono essere stabilite fra le stesse cose; è quanto succede, per gli elementi, a seconda che si abbia a che fare con l'alchimia o l'astrologia poiché, mentre la prima si richiama alle considerazioni precedenti, la seconda, ripartendo gli elementi nello zodiaco, oppone il fuoco all'aria e la terra all'acqua; in questo caso, di conseguenza, l'espansione e la condensazione non figurano neppure più in un'opposizione o in una correlazione qualsiasi. Non spingeremo oltre il nostro studio di questo simbolismo, del quale abbiamo voluto solamente mostrare la complessità; non parleremo nemmeno della teoria indù degli elementi, le cui basi sono diversissime da quelle della teoria greca, ed ove l'applicazione dei tre *gunas* fornirebbe, tuttavia, dei punti di comparazione interessanti in vista di quanto detto sinora.

Se si considera specialmente l'opposizione fra il caldo ed il freddo, si è portati a considerare alcune questioni particolarmente importanti, che Lasbax pone a proposito dei princìpi della termodinamica. Discute, da questo punto di vista, la teoria del dr. Gustave Le Bon [5], secondo la quale "è opportuno distinguere tra due fasi radicalmente opposte della storia del mondo", le quali formano "un ciclo completo: all'inizio, condensazione dell'energia sotto forma di materia, e poi consumo di quest'energia", cioè dissociazione della materia; il nostro periodo attuale corrisponderebbe alla seconda fase; e, "dato che niente impedisce di supporre che la materia, ritornata all'etere, ricominci di nuovo la sua fase formatrice, i periodi alternati della vita dell'universo devono succedersi senza fine; l'ipotesi va a congiungersi con l'idea antica del 'grande anno', con la concezione di Nietzsche dell'eterno ritorno" (pag. 195). Da canto nostro, questa teoria ci fa pensare meno al "grande anno" dei Persi e dei Greci, periodo astronomico che appare soprattutto come legato al fenomeno della precessione degli equinozi, che non ai cicli cosmici degli indù, ove le due fasi che sono appena state descritte sono rappresentate come la notte ed il giorno di Brahma; nella concezione si trova ugualmente, inoltre, quest'idea della formazione di tutte le cose a partire dall'etere primordiale, al quale esse devono ritornare al momento della dissoluzione finale; ciò, il Dr. Le Bon deve di certo saperlo tanto bene quanto noi, tuttavia non parla mai di queste coincidenze peraltro abbastanza sorprendenti. Dobbiamo aggiungere, ad ogni modo, che le teorie cosmogoniche dell'India non ammettono affatto l'"eterno ritorno", la cui impossibilità è, d'altra parte, metafisicamente dimostrabile: da un ciclo ad un altro, non c'è mai ripetizione né identità, ma solo corrispondenza ed analogia, e questi cicli si compiono, seguendo l'espressione di Lasbax, "su piani diversi"; a dire il vero, non c'è che il nostro ciclo attuale che cominci e sfoci nell'etere considerato come il primo

---

[5] *La naissance et l'évanouissement de la matière.*

degli elementi corporei, poiché non v'ha che questo che si riferisca all'esistenza fisica. Ne consegue che le condizioni d'un ciclo non sono affatto applicabili agli altri, sebbene vi debba sempre essere qualcosa che corrisponda loro analogicamente: così, lo spazio ed il tempo non sono che condizioni speciali del nostro ciclo, e non è che in modo del tutto simbolico che si potrà trasportarne il concetto al di fuori dei limiti di questo, al fine di rendere esprimibile in qualche misura quel che non lo sarebbe altrimenti, essendo il linguaggio umano legato necessariamente alle condizioni dell'esistenza attuale.

Quest'ultima osservazione permette di rispondere all'obiezione che Lasbax muove al Dr. Le Bon, e che verte sulla separazione stabilita da questi tra le due fasi ascendente e discendente della storia del mondo, che la dottrina indù paragona alle due fasi della respirazione, e che si possono chiamare, se si vuole, evoluzione ed involuzione, sebbene questi due termini possano prestarsi a qualche equivoco; questi due movimenti di senso inverso non devono svolgersi in due periodi successivi nel tempo, bensì manifestarsi simultaneamente nel corso di tutta la durata dell'esistenza del mondo, come accade per i fenomeni corrispondenti di costruzione e distruzione dei tessuti nella vita organica degli individui. Questa difficoltà scompare se si ammette che il punto di vista della successione cronologica non è, in realtà, che l'espressione simbolica d'un concatenamento logico e causale; ed è necessario che sia così, visto che non v'è che un ciclo particolare che sia sottoposto alla condizione temporale, al di fuori della quale tutti gli stati o gradi dell'esistenza universale possono essere considerati in perfetta simultaneità. Anche all'interno del ciclo attuale, d'altra parte, le due fasi opposte non sono necessariamente successive, a meno che non si intenda con ciò null'altro che un ordine di successione logica; ed anche in questo caso, si deve poter ritrovare in ogni parte un'immagine di ciò che esiste nella totalità del ciclo; in generale, tuttavia, le due tendenze devono predominare successivamente nello sviluppo cronologico del mondo fisico, senza di che il ciclo, in quanto è condizionato dal tempo, non arriverebbe mai a completarsi; non diciamo a chiudersi, poiché la concezione dei cicli chiusi è radicalmente falsa come quella dell'"eterno ritorno" che ne è l'inevitabile conseguenza.

Segnaliamo ancora che le due fasi delle quali abbiamo appena parlato, si ritrovano ugualmente nelle teorie ermetiche, nelle quali esse sono denominate "coagulazione" e "soluzione"; in virtù delle leggi dell'analogia, la "grande opera" riproduce in sintesi l'insieme del ciclo cosmico. Quel che è assai significativo, dal punto di vista nel quale ci siamo appena posti, è che gli ermetisti, invece di separare radicalmente le due fasi, al contrario le univano nella figura del loro androgino simbolico Rebis (*res bina*, cosa

doppia), rappresentante la congiunzione dello zolfo con il mercurio, del fisso col volatile, in una materia unica [6].

Ma ritorniamo all'opposizione fra caldo e freddo ed alle singole antinomie che sembrano risultarne: "infatti, la legge di Clausius ci rappresenta il mondo in marcia verso il suo riposo e trovandovi la morte ad una temperatura elevata, poiché il calore è la forma più 'degradata' dell'energia utilizzabile. Tutte le induzioni della fisica stellare, d'altra parte, ci permettono d'affermare che più risaliamo all'indietro nel passato, più le temperature dei differenti corpi e dei differenti astri ci appaiono superiori a quelle che sono ai nostri giorni" (pag. 198). Non potrebb'essere altrimenti, se la fine del ciclo dev'essere analoga al suo inizio: se l'abbassamento della temperatura produce una tendenza alla differenziazione, la cui solidificazione contrassegna l'ultimo grado, il ritorno all'indifferenziazione dovrà, nel medesimo ordine d'esistenza, effettuarsi correlativamente, ed in senso inverso, con un'elevazione della temperatura. Semplicemente, occorre ammettere, in quanto a ciò, che il raffreddamento dei sistemi siderali non proseguirà indefinitamente; ed anche che, trovandoci attualmente nella seconda fase del mondo quale l'immagina il Dr. Le Bon, il punto d'equilibrio delle due tendenze è già passato. L'osservazione, del resto, non può proprio fornirci delucidazioni ulteriori al riguardo e, comunque sia, non vediamo in base a quale diritto si affermerebbe che il raffreddamento progressivo dev'essere continuo ed indefinito; sono, queste, induzioni che superano considerevolmente la portata dell'esperienza, e ciononostante è quel che alcuni, in nome dell'astronomia, non esitano ad opporre alle conclusioni della termodinamica. Di qui le descrizioni della "fine del mondo" per congelamento, che "ci fa pensare a quest'ultimo cerchio del Regno del Male nel quale Dante situa il soggiorno di Lucifero nella sua *Divina Commedia*" (pag. 200); non si devono, però, confondere delle cose essenzialmente diverse: ciò cui Dante fa allusione, non è la "fine del mondo", ma piuttosto il punto più basso del suo processo di sviluppo, che corrisponde a quel che potremmo chiamare il centro del ciclo cosmico se considerassimo le due fasi come puramente successive. Lucifero simbolizza l'"inclinazione inversa della natura", ossia la tendenza all'individualizzazione; il suo soggiorno è, dunque, il centro di queste forze attrattive le quali, nel mondo terrestre, sono rappresentate dalla pesantezza; e, di passaggio, osserviamo che tutto ciò, allorché lo si applica specialmente a questo mondo terrestre, va nettamente contro l'ipotesi geologica del "fuoco centrale", poiché il centro della terra dev'essere precisamente il punto in cui la densità e la solidità sono al loro massimo. Sia quel che sia, l'ipotesi del congelamento finale appare contraria a tutte le concezioni

[6] Vedere l'*Amphiteatrum Sapientæ Æternae* di Khunrath, *Les Clefs d'Alchimie* di Basilio Valentino, e così via.

tradizionali: non è solo per Eraclito e per gli Stoici che “la distruzione dell’universo deve coincidere con il suo incenerimento” (pag. 201); la medesima affermazione si ritrova quasi dappertutto, dai *Purâna* dell’India sino all’*Apocalisse*; ed, ancora, dobbiamo constatare l’accordo di queste tradizioni con la dottrina ermetica, per la quale il fuoco è l’agente del “rinnovamento della natura”, ovvero della “reintegrazione finale”.

Eppure, “la scienza ha cercato di conciliare le due ipotesi: l’incandescenza finale dell’universo ed il suo progressivo raffreddamento” ammettendo, per esempio, come fa Arrhenius, che “il raffreddamento distrugge la vita sul nostro pianeta, mentre l’incenerimento, il quale non si produce che molto tempo dopo, segna la rovina ed il crollo di tutto il sistema solare” (pag. 201). Se così fosse, la fine della vita terrestre, invece di segnare il termine del movimento ciclico, coinciderebbe soltanto con il suo punto più basso; il fatto è che, a dire il vero, la concezione dei cicli cosmici non è completa se non vi si introduce la considerazione di cicli secondari e subordinati, integrantisi in cicli più generali; ed è soprattutto a questi cicli parziali che sembra riferirsi l’idea del “grande anno” dei Greci. Non c’è, allora, solamente una “fine del mondo”, ma devono essercene una pluralità, e non tutte dello stesso ordine: congelamento ed incenerimento troverebbero così la loro realizzazione a gradi diversi; un’interpretazione come quella d’Arrhenius, però, ci sembra non avere che una portata di gran lunga troppo ristretta.

Non abbiamo esaminato, in precedenza, che un lato della questione, il quale è ancora molto più complesso di quanto non abbiamo detto; se ci si situa da un altro punto di vista, le cose appariranno naturalmente sotto una tutt’altra prospettiva. Se, effettivamente, il calore sembra rappresentare la tendenza che conduce verso l’indifferenziazione, non è men vero che, in questa stessa indifferenziazione, il caldo ed il freddo devono essere egualmente contenuti in modo da equilibrarsi perfettamente; la vera omogeneità non si realizza in uno dei termini della dualità, bensì soltanto laddove la dualità ha cessato d’essere. Se, d’altra parte, si considera il centro del ciclo cosmico considerando le due tendenze come agenti simultaneamente, ci si rende conto che, invece di segnare la vittoria completa, almeno momentaneamente, dell’una sull’altra, è l’istante in cui la preponderanza comincia a passare dall’una all’altra; è, dunque, il punto in cui queste due tendenze sono in un equilibrio il quale, per essere instabile, non per ciò è meno un’immagine od un riflesso di quest’equilibrio perfetto che non si realizza che nell’indifferenziazione; questo punto, allora, invece d’essere il più basso, dev’essere veramente centrale sotto tutti i rapporti. Sembra, dunque, che nessuna delle due forze avverse arrivi mai, durante tutto il percorso del ciclo, a raggiungere il termine estremo verso il quale tende, poiché è sempre contrastata dall’azione dall’altra, che così mantiene un certo equilibrio perlomeno relativo; e d’altronde, se l’una o l’altra delle parti raggiungesse questo termine estremo, in quel caso perderebbe la sua

natura specifica per rientrare nell'omogeneità primordiale, poiché sarebbe pervenuta al punto al di là del quale la dualità scompare. In altri termini, il punto più alto ed il punto più basso sono come l'"infinito positivo" e l'"infinito negativo" dei matematici, che si ricongiungono e coincidono; ma questa unione degli estremi non ha rapporto alcuno con l'affermazione hegeliana dell'"identità dei contraddittori": ciò che appare come contrario all'interno del ciclo non lo è più allorché si esce dai suoi limiti, ed è qui che l'opposizione, oramai risolta, è sostituita dal complementarismo. Del resto, quest'aspetto del complementarismo compare da quando si considera un certo equilibrio tra le due tendenze; ma ecco ancora un'altra antinomia: l'equilibrio relativo è necessario per mantenere la differenziazione, dato che questa sparirebbe se una delle due tendenze avesse il sopravvento completo e definitivo; l'equilibrio perfetto, però, di cui quest'equilibrio relativo è come una partecipazione, equivale, al contrario, all'indifferenziazione. Per risolvere quest'antinomia, occorre rendersi conto che l'opposizione fra la differenziazione e l'indifferenziazione è puramente illusoria, che non c'è alcuna dualità vera e propria, perché non c'è alcuna comune misura fra questi due termini; non possiamo entrare negli sviluppi che questo soggetto comporterebbe; ma, allorché si è compreso ciò, ci si accorge che, nonostante le apparenze, le due forze antagoniste non tendono verso la differenziazione l'una e verso l'indifferenziazione l'altra, ma che differenziazione ed indifferenziazione implicano rispettivamente la manifestazione e la non-manifestazione dell'una e dell'altra allo stesso tempo. La manifestazione si effettua tra due poli estremi, ma che non sono veramente "due" che dal punto di vista di questa manifestazione essendo che, al di là di questa, tutto rientra infine nell'unità primitiva. Aggiungiamo che bisognerebbe guardarsi dall'applicare a questi cicli particolari e relativi quel che non è vero che per l'Universo totale, per il quale non si può parlare d'evoluzione ed involuzione; ogni manifestazione ciclica, tuttavia, è almeno in rapporto analogico con la manifestazione universale, di cui essa non è che l'espressione in un ordine d'esistenza determinata; l'applicazione di quest'analogia a tutti i gradi è la base stessa di tutte le dottrine cosmologiche tradizionali.

Si è, così, condotti a delle considerazioni dalla portata propriamente metafisica; e, quando si traspongono le questioni su questo piano, ci si può domandare che cosa divengano questi "giudizi di valore" ai quali il pensiero moderno annette tanta importanza. Due vie che non sono contrarie che in apparenza e che, in realtà, conducono alla stessa mèta, sembra debbano davvero essere riconosciute come equivalenti; in ogni caso, il "valore" sarà sempre cosa eminentemente relativa, dato che non concernerà che i mezzi e non il fine. Lasbax considera la tendenza all'individuazione come un male; ha ragione, se ritiene che essa implica essenzialmente la limitazione, ma ha torto se intende opporre realmente l'esistenza individuale all'esistenza universale poiché, un'altra volta ancora, non c'è comune misura, dunque

neppure correlazione o coordinazione possibile. D'altra parte, per ogni individualità c'è, in qualche modo, un punto d'arresto per la limitazione, a partire dal quale questa individualità stessa può servire da base ad un'espansione in senso inverso; potremmo citare, a questo proposito, quella dottrina araba secondo la quale "l'estrema universalità si realizza nell'estrema differenziazione", poiché l'individualità scompare, in quanto individualità, in ragione stessa del suo aver realizzato la plenitudine delle sue possibilità. Ecco una conseguenza che dovrebbe soddisfare Lasbax, se il punto di vista del bene e del male non esercitasse su di lui un'influenza tanto grande; ad ogni modo, malgrado la differenza delle interpretazioni, non crediamo ch'egli possa contraddire in principio questa tesi, comune a tutte le dottrine metafisiche dell'Oriente, che il non-manifestato è superiore al manifestato.

***

Uno degli aspetti più generali della dualità cosmica è l'opposizione fra i due princìpi che, nel nostro mondo, sono rappresentati dallo spazio e dal tempo; ed in ciascuno dei due, la dualità si traduce ancora, d'altronde, in un modo più speciale, in un'opposizione corrispondente: nello spazio, tra la concentrazione e l'espansione; nel tempo, tra il passato e l'avvenire [7]. I due princìpi ai quali alludiamo sono quelli che le dottrine dell'India designano coi nomi di Vishnu e Shiva; da un lato, il principio conservatore delle cose; dall'altro, non il principio distruttore come comunemente si dice di solito, ma più esattamente trasformatore. Bisogna osservare, d'altronde, che è la tendenza attrattiva che sembra sforzarsi di mantenere gli esseri individuali nella loro condizione presente, mentre la tendenza espansiva è manifestamente trasformatrice, prendendo questo termine in tutta la valenza del suo significato originale. V'è qui, ora, questo di curioso: Lasbax denuncia la prima come una tendenza di morte, distruttrice dell'autentica attività vitale, e definisce la vita come "una volontà d'irraggiamento e d'espansione" (pag. 214); la potenza distruttrice sarebbe dunque, per lui, l'antagonista di quella che comunemente si considera come tale. A dire il vero non v'ha, in ciò, che una questione di punti di vista e, per poter parlare di distruzione, bisognerebbe aver cura di precisare in rapporto a cosa la si voglia intendere: così, la potenza espansiva e trasformatrice è davvero distruttrice dei limiti dell'individualità e, più generalmente, delle condizioni speciali e restrittive che definiscono i differenti gradi dell'esistenza manifestata; ma essa non è distruttrice che in rapporto alla manifestazione, e tramite la soppressione delle limitazioni, sfocia nella plenitudine dell'essere. Siamo quindi, in fondo, d'accordo con Lasbax su questo punto; dove, però,

[7] Segnaliamo inoltre, a questo proposito, per completare quel che abbiamo detto della teoria degli elementi, la considerazione d'una dualità di proprietà contenuta in uno stesso elemento, ove essa riproduce, in qualche sorta, le dualità più generali: ad esempio, la polarizzazione dell'elemento igneo in luce e calore, sulla quale dei dati particolarmente curiosi sono forniti dalle tradizioni musulmane relative alla creazione ed alla caduta.

divergiamo da lui, è che noi non consideriamo la vita che come una condizione speciale d'esistenza manifestata; se, dunque, si ammette che il senso della sua attività è diretta verso l'espansione, sarà giocoforza concluderne che essa tende ad autodistruggersi; può darsi che l'unico modo di sfuggire a questa contraddizione per lo meno apparente sia di rinunciare a porre la questione in termini di vita e di morte, poiché un tal punto di vista, checché ne pensi Lasbax, è di gran lunga troppo particolare. Egualmente, allorché si considerano i due princìpi come abbiamo appena fatto, non è possibile accordare ad uno dei due solo un carattere puramente negativo: tutti e due possono avere un aspetto positivo ed un aspetto negativo, allo stesso modo in cui possono avere un lato attivo ed un lato passivo [8]; indubbiamente, tutto ciò che è limitazione è veramente negativo allorché lo si consideri metafisicamente, ossia nell'universale ma, in rapporto alle esistenze individuali, è una determinazione o un'attribuzione positiva; il pericolo, qui come in tutte le cose, è quindi sempre quello di voler troppo sistematizzare.

Abbiamo, in precedenza, alluso all'esistenza di certi "punti d'arresto", tanto nella storia del mondo quanto nella storia degli individui: è come se, allorché l'equilibrio sta per essere rotto dalla predominanza di una o dell'altra tendenza avversa, l'intervento d'un principio superiore venisse a dare al corso delle cose un impulso in senso inverso, e dunque in favore dell'altra tendenza. Risiede in ciò, per la maggior parte, la spiegazione della teoria indù degli *avatâra*, con la sua doppia interpretazione secondo le concezioni shivaiste e vishnuiste; per comprendere questa doppia interpretazione, non bisogna pensare soltanto alla corrispondenza delle due tendenze in oggetto, ma soprattutto a questa sorta d'antinomia alla quale dà luogo la concezione dell'equilibrio cosmico, e che noi abbiamo esposto sopra; se si insiste sul mantenimento, con quest'equilibrio, dello stato attuale della differenziazione, si ha l'aspetto vishnuista della dottrina; se, al contrario, si considera l'equilibrio come riflettente l'indifferenziazione principiale in seno stesso al differenziato, si ha l'aspetto shivaista. In ogni caso, fin dal momento in cui si può parlare d'equilibrio, si deve certamente insistere meno sull'opposizione fra i due princìpi che non sulla loro complementarietà; d'altronde, il ricollegamento all'ordine metafisico non permette altra attitudine.

A parte quest'ultimo punto, la considerazione dei due princìpi dei quali abbiamo parlato or ora, s'accorda con quella di Lasbax, innanzitutto per il fatto che questi princìpi, in qualsiasi modalità li si esamini, appaiono in qualche modo simmetrici e si situano ad un medesimo grado d'esistenza, e poi perché essi sono ugualmente attivi l'uno e l'altro, seppure in senso contrario. Lasbax, effettivamente, dichiara che "l'opposizione non è fra un

[8] Nel simbolismo indù, ogni principio ha la sua *shakti*, che ne è la forma femminile.

principio attivo che sarebbe lo spirito ed un principio passivo che sarebbe la materia; i due princìpi sono, al contrario, essenzialmente attivi" (pag. 428); conviene però aggiungere che intende caratterizzare così "l'ultima dualità del mondo", che concepisce in una maniera veramente troppo antropomorfica, come "una lotta fra due volontà". Non è questo il nostro punto di vista: la dualità che abbiamo avuto in vista in ultimo luogo, sebbene d'un'assai estesa portata, non è veramente ultima per noi; d'altra parte, però, la dualità dello spirito e della materia, quale la si intende a partire da Cartesio, non è che un'applicazione particolarissima d'una distinzione d'un tutt'altro ordine. Ci sorprendiamo che Lasbax scarti tanto facilmente la concezione della dualità sotto l'aspetto dell'attivo e del passivo mentre, da un altro lato, insiste tanto sulla dualità dei sessi, che pure non può essere compresa altrimenti. Non è, effettivamente, affatto contestabile che il principio maschile appare come attivo ed il principio femminile come passivo e che, d'altra parte, sono ben molto più complementari che non veramente opposti; ma può essere esattamente questa complementarietà che disturba Lasbax nella considerazione dell'attivo e del passivo, in cui non si può affatto parlare d'opposizione nel senso proprio di questa parola, poiché i due termini in oggetto, ovvero i princìpi ch'essi rappresentano da un certo punto di vista, non sono d'uno stesso ed unico ordine di realtà.

Prima di inoltrarci ancor più nella spiegazione di questo soggetto, segnaleremo il modo assai ingegnoso con cui Lasbax estende la dualità dei sessi sino al mondo stellare stesso, adattando alla sua concezione la recente teoria cosmogonica di Belot, ch'egli oppone vantaggiosamente a quella di Laplace, sulla quale sembra effettivamente avere una superiorità assai apprezzabile in quanto a valore esplicativo. Considerati secondo questa teoria, "il sistema solare ed i sistemi siderali diventano degli autentici organismi; essi formano un 'regno cosmico' sottomesso alle stesse leggi di riproduzione del regno animale o vegetale, e del regno chimico ove il dualismo s'afferma nell'atomo grazie alla coesistenza d'elettroni positivi e negativi" (pag. 344). V'è una gran parte di verità, a nostro avviso, in quest'idea, d'altronde familiare agli astrologi antichi [9], d'"entità cosmiche" o siderali analoghe agli esseri viventi; il trattamento dell'analogia è però, qui, delicatissimo ed è necessario aver cura di definire con precisione i limiti nei quali essa è applicabile, senza di che si rischia d'essere trascinati ad un'assimilazione ingiustificata; è quel ch'è successo a certi occultisti, per i quali gli astri sono letteralmente degli esseri che possiedono tutti gli organi e tutte le funzioni della vita animale, e ci sarebbe piaciuto vedere Lasbax fare almeno un'allusione a questa teoria per evidenziare in che misura la sua teoria propria ne differisce. Ma non insistiamo sui dettagli; l'idea essenziale

[9] Cfr. le teorie sugli "spiriti planetari", l'angelologia giudaica e musulmana, e così via.

è che la "nascita dell'universo materiale", risultando dall'incontro di due nebulose che, d'altronde, svolgono ruoli diversi, "esige la presenza anteriore di due genitori, cioè di due individui già differenziati", e che "la produzione successiva dei fenomeni fisici non appare più come una sequenza d'innovazioni o modificazioni accidentali bensì come la ripetizione, su una nuova trama, di caratteri ancestrali diversamente combinati e trasmessi in eredità" (pag. 334). In fondo, la considerazione dell'eredità, così introdotta, altro non è che un'espressione, in linguaggio biologico, di quest'incatenamento causale dei cicli cosmici di cui abbiamo avuto occasione di parlare poco fa; è sempre una buona cosa prendere certe precauzioni quando si traspongono dei termini che non sono stati fatti che per essere applicati ad un certo dominio, e bisogna pure dire che, anche in biologia, il ruolo dell'eredità è lungi dall'esser perfettamente chiaro. Malgrado tutto, v'è in ciò un'idea parecchio interessante, ed è già molto arrivare a concezioni simili partendo dalla scienza sperimentale la quale, costituita unicamente per lo studio del mondo fisico, non è in grado di farci uscire da esso; quando arriviamo ai confini di questo mondo, com'è il caso qui, sarebbe vano cercare di andar ancor più lontano servendosi degli stessi mezzi speciali d'investigazione. Le dottrine cosmologiche tradizionali, al contrario, che partono da princìpi metafisici, considerano inizialmente tutto l'insieme della manifestazione universale, ed in séguito non v'è più che da applicare l'analogia ad ogni grado della manifestazione, secondo le condizioni particolari che definiscono questo grado o questo stato dell'esistenza. Ora, il mondo psichico rappresenta semplicemente uno stato dell'esistenza manifestata, tra un'indefinità d'altri stati; se, dunque, il mondo fisico ha due "genitori", come dice Lasbax, è per analogia con la manifestazione universale tutt'intera, che ha essa pure due "genitori" ovvero, per parlare più esattamente e senza antropomorfismi, due princìpi generatori [10].

I due princìpi in causa adesso sono propriamente i due poli fra i quali si produce ogni manifestazione; sono quel che possiamo chiamare "essenza" e "sostanza", intendendo questi due termini in senso metafisico, ossia universale, distinto dall'applicazione analogica che ne potrà esser fatta in séguito alle esistenze particolari. V'è, qui, come uno sdoppiamento o una polarizzazione dell'essere stesso, non "in sé", bensì in rapporto alla manifestazione, che sarebbe altrimenti inconcepibile; e l'unità dell'essere puro non è affatto toccata da questa prima distinzione, non più di quanto lo sarà dalla moltitudine delle altre distinzioni contingenti che ne deriveranno. Non intendiamo sviluppare qui questa teoria metafisica, né mostrare come la

[10] La teoria della "nascita dell'universo", quale la espone Lasbax, permetterebbe ancora interessanti accostamenti con dei simboli come quello dell'"uovo del mondo", che si incontrano nella cosmogonia indù ed in molte altre tradizioni antiche; questi simboli sono, d'altra parte, applicabili a tutta la manifestazione universale, altrettanto bene quanto ad una qualsiasi delle sue modalità considerate a parte.

molteplicità possa essere contenuta in principio nell'unità; d'altronde, il punto di vista della cosmologia (non diciamo della cosmogonia, che è più speciale ancora) non ha da risalire oltre la prima dualità, eppure non è assolutamente dualistico a cagione del fatto che lascia sussistere la possibilità d'una unificazione che lo supera e che non giunge al proprio compimento che in un ordine superiore. Questa concezione della prima dualità la si ritrova in dottrine che rivestono le forme più differenti; così, in Cina, è la dualità dei princìpi Yang, maschile, e Yin, femminile; nel Sânkhya dell'India, è quella di Purusha e Prakriti; in Aristotele quella dell'atto puro e della potenza pura. Questi due princìpi complementari hanno la loro espressione relativa in ogni ordine d'esistenza, ed anche in ogni essere particolare: per servirci qui del linguaggio aristotelico, ogni essere contiene una certa parte d'atto ed una certa parte di potenza, il che fa sì che li costituisca come un composto di due elementi, corrispondenti analogicamente ai due princìpi della manifestazione universale; questi due elementi sono la forma e la materia, non diciamo lo spirito ed il corpo, poiché non prendono quest'ultimo aspetto che in un particolarissimo dominio. Sarebbe interessante stabilire, a questo riguardo, certi paragoni e studiare, per esempio, i rapporti che esistono tra queste concezioni d'Aristotele e quelle di Leibniz che sono, in tutta la filosofia moderna, quelle che più si avvicinano, su questo come su molti altri punti, ma con questa riserva: in Leibniz, l'essere individuale appare come un tutto sufficiente a sé stesso, il che non permette affatto il ricongiungimento al punto di vista propriamente metafisico; i limiti di questo studio non ci permettono d'insistere oltre.

Riprendendo, per maggiore comodità, la rappresentazione dei "piani d'esistenza", alla quale spesso si rifà Lasbax, ma non riconoscendole, peraltro, che un significato puramente simbolico, potremmo dire che è possibile considerare contemporaneamente, nelle dualità cosmiche, un'"opposizione verticale" ed un'"opposizione orizzontale". L'opposizione verticale è quella dei due poli della manifestazione universale, ed essa si traduce in tutte le cose nell'opposizione o, meglio, nella complementarietà dell'attivo e del passivo in tutti i loro modi; quest'aspetto, che Lasbax trascura davvero troppo è, comunque, quello che corrisponde alla più fondamentale di tutte le dualità. D'altro canto l'opposizione orizzontale, ossia quella in cui i due termini in oggetto sono simmetrici ed appartengono realmente ad uno stesso piano, è l'opposizione propriamente detta, quella che può essere rappresentata con l'immagine d'una "lotta", sebbene quest'immagine non sia in ogni caso tanto corretta quanto lo può essere nell'ordine fisico o nell'ordine sentimentale. Quanto a far corrispondere termine a termine le dualità che appartengono rispettivamente a questi due generi, non è poi cosa che vada avanti senza grandi difficoltà; così, Lasbax si trova di fronte a qualche imbarazzo ricollegando i princìpi maschile e femminile all'espressione delle sue due "volontà contrarie"; se sembrava, in

sede di tesi generale, risolvere la questione in favore dell'elemento femminile perché crede, con ciò, d'affermare la superiorità della specie nei confronti dell'individuo, gli si può obiettare che non poche dottrine cosmologiche presentano invece la forza espansiva come maschile e la forza attrattiva come femminile, e ciò identificandole simbolicamente con la dualità del "pieno" e del "vuoto"; questo soggetto meriterebbe qualche riflessione. Il "piano della specie", d'altra parte, non è veramente superiore a quello dell'individuo, non essendone piuttosto in realtà che un'estensione, ed entrambi appartengono ad un medesimo grado dell'esistenza universale; non si devono prendere per gradi diversi quelle che non sono che modalità diverse d'uno stesso grado, ma è quel che spesso fa Lasbax, per esempio allorché considera le molteplici modalità possibili dell'estensione. Insomma, e sarà questa la nostra conclusione, i dati della scienza, nel senso attuale di questa parola, ci possono condurre a considerare un'estensione indefinita d'un certo "piano d'esistenza", quello che è effettivamente il dominio di questa scienza, e che può contenere un gran numero d'altre modalità oltre a quella del mondo corporeo che cade sotto i nostri sensi; per passare di qui ad altri piani, però, ci vuole un tutt'altro punto di partenza, e la vera gerarchia dei gradi dell'esistenza non può essere concepita come un'estensione graduale e successiva di possibilità che sono sottoposte a certe condizioni limitative quali lo spazio ed il tempo. Ciò, al fine d'essere perfettamente compresi, richiederebbe sicuramente degli alquanto lunghi sviluppi; noi però, qui, ci siamo proposti soprattutto, indicando certi punti di paragone tra teorie d'origine e di natura assai differenti fra di loro, di mostrare alcune direzioni di ricerca che sono troppo poco conosciute, poiché i filosofi hanno, sfortunatamente, l'abitudine di rinchiudersi entro un cerchio estremamente ristretto.

Le influenze erranti[*]

Trattando degli elementi diversi che producono i fenomeni che gli spiritisti attribuiscono a quelli che chiamano "spiriti", abbiamo alluso a quelle forze sottili che i taoisti cinesi denominano "influenze erranti". Daremo, su di esse, delle spiegazioni complementari, al fine di dissolvere la confusione nella quale troppo facilmente cadono quelli – sfortunatamente, numerosi nella nostra epoca – che conoscono le scienze moderne dell'Europa meglio delle conoscenze antiche dell'Oriente.

Abbiamo fatto notare che le influenze delle quali si tratta qui, essendo di natura psichica, sono più sottili delle forze del mondo sensibile o corporeo. Non si deve, quindi, confondere queste con quelle, pure se alcuni dei loro effetti sono simili. Questa somiglianza potrebbe, soprattutto,

[*] N.d.R.: All'inizio del suo soggiorno in Egitto, René Guénon aveva scritto, firmando con il suo nome islamico Abd el Wahid Yahya, sulla rivista in lingua araba *Al Ma'rifah* (*La Conoscenza*) nuovamente fondata al Cairo, della quale fu, sin dal primo momento, uno dei collaboratori. Vi ha pubblicato i testi seguenti:

Nel primo numero (maggio 1931): "Conosci te stesso" (*I'rif nafsa-ka bi nafsi-ka*), la cui traduzione francese fatta allorché era ancora in vita dall'autore stesso, e da lui rivista, è stata pubblicata dopo la sua morte su *Etudes Traditionnelles* del marzo 1951. Notiamo, in quest'occasione, che la formula socratica che costituisce il titolo ed il tema dell'articolo, era anche il motto (*shi'âr*) della rivista.

Nel numero 2 (giugno 1931): "Influenza della civiltà islamica in Occidente" (*Atharu th Thaqafât l islâmiyyati fî l Gharb*), la cui traduzione, fatta nelle stesse condizioni, è stata pubblicata nel numero di dicembre 1950 di *Etudes Traditionnelles*, ossia quando l'autore era ancora vivente, ma solo pochi giorni prima della sua morte (che sopravvenne il 7 gennaio 1951); questa pubblicazione, d'altronde, suppliva la mancanza della sua collaborazione abituale.

Nel numero 3 (luglio 1931): "Il neo-spiritualismo ed il suo errore" (*Ar Rûhâniyyatu l hâdithah wa khat'uhâ*) il quale, in effetti, era allo stesso tempo la trasposizione del titolo francese di *Errore dello spiritismo*.

Nel numero 5 (settembre 1931): "Il neo-spiritualismo. Risposta ad una critica" (*Ar Rûhâniyyatu l hâdithah. Raddun 'alâ raddin*). Era la risposta a delle obiezioni contro la sua tesi, che uno dei collaboratori, Ferid Bey Wagdî, aveva pubblicato sul numero 4 della rivista.

Nel numero 7 (novembre 1931): "Le influenze erranti" (*Al Quwâ as Sâbihah*).

Daremo ora la traduzione di quest'ultimo testo, anch'esso rivisto dall'autore, e ricordiamo ai nostri lettori che il soggetto era già stato trattato da René Guénon, una prima volta nel suo libro *Errore dello spiritismo*, prima parte, capitolo VII: "La spiegazione dei fenomeni" (le ultime pagine di esso).

condurre ad assimilare queste forze a quelle dell'elettricità; ciò si spiega semplicemente con l'analogia delle leggi che regolano i diversi stati ed i diversi mondi, per via della corrispondenza in virtù della quale si realizzano l'ordine e l'armonia di tutti i gradi dell'Esistenza.

Queste "influenze erranti" comprendono varietà assai distinte le une dalle altre. Certo, troviamo anche nel mondo sensibile delle influenze assai varie; nel mondo psichico, però, le cose sono assai più complesse ancora, per la ragione stessa che il dominio psichico è assai meno ristretto del dominio sensibile.

Questa denominazione generale d'"influenze erranti" si applica a tutte le energie non individualizzate, ossia a tutte quelle che agiscono in àmbito cosmico senza entrare nella costituzione d'un tipo definito qualsiasi. In alcuni casi, queste forze sono tali per la loro stessa natura; in altri casi, esse derivano da elementi psichici disintegrati, provenienti da antichi organismi viventi ed in particolare da esseri umani, come abbiamo già detto nel nostro articolo precedente.

In realtà, in questo caso si tratta d'un certo ordine di forze naturali che hanno leggi loro proprie e che, conseguentemente, non possono sfuggire a queste leggi, non più delle altre forze naturali. Se, il più delle volte, sembra che gli effetti di queste forze si manifestino in modo capriccioso ed incoerente, ciò non è dovuto che all'ignoranza delle leggi che le governano. È sufficiente, ad esempio, considerare gli effetti della folgore che non sono inferiori, in quanto a stranezza, a quelli delle forze delle quali parliamo, per comprendere che non v'è, in esse, alcunché di straordinario. E quelli che conoscono le leggi di queste forze sottili possono captarle ed utilizzarle come le altre forze.

È importante, qui, distinguere due casi riguardo la direzione di queste forze, e la loro utilizzazione. Si può giungere a questo risultato sia con l'aiuto d'intermediari, facenti parte del mondo sottile, quali gli esseri conosciuti con il nome di *jinn*, sia con l'aiuto d'esseri umani viventi, che naturalmente possiedono anche gli stati corrispondenti nel mondo sottile, il che permette loro di esercitarvi, egualmente, un'azione. Gli esseri che, in tal modo, dirigono queste forze con la loro volontà – siano essi uomini o *jinn* – danno loro una sorta d'individualità fittizia e temporanea che non è che il riflesso della loro propria individualità , e come un'ombra di quest'ultima. Ma accade spesso, anche, che queste stesse forze siano attirate inconsciamente da degli esseri che ne ignorano le leggi ma che hanno, al riguardo, una certa predisposizione grazie a particolarità naturali, come per esempio le persone che si è convenuto di chiamare, al giorno d'oggi, "medium".

Questi prestano, alle forze con le quali entrano in questo modo in contatto, un'apparenza d'individualità, a detrimento, però, dell'integrità dei loro propri stati psichici, i quali subiscono, a causa di ciò, uno squilibrio che può arrivare sino ad una parziale disgregazione dell'individualità.

V'è un'osservazione importantissima da fare su questo genere di captazione incosciente od involontaria, nella quale l'essere è alla mercé delle forze esterne, invece di dirigerle. Una tale attrazione può essere esercitata su queste forze, non soltanto da esseri umani o medium com'è appena stato detto, bensì anche attraverso altri esseri viventi ed addirittura oggetti inanimati, o talvolta da luoghi determinati nei quali esse possono andare a concentrarsi in modo da produrre fenomeni singolarissimi. Questi esseri o questi oggetti svolgono – se ci è consentito utilizzare un termine improprio ma giustificato dall'analogia con le leggi delle forze fisiche – un ruolo di "condensatore". Questa condensazione si può effettuare spontaneamente; d'altra parte, però, è possibile, per quelli che conoscono le leggi di queste forze sottili, fissarle tramite certi procedimenti, prendendo quali supporti certe sostanze o certi oggetti la cui natura è determinata dal risultato che si vuole ottenere. Inversamente, per queste persone è possibile anche dissolvere questi agglomerati di forze sottili, sia che siano stati formati volontariamente da essi stessi oppure da altri, sia che si siano costituiti spontaneamente. A questo riguardo, il potere delle punte metalliche è conosciuto da lungo tempo, ed in ciò vi è una notevole analogia con i fenomeni elettrici. Succede anche che, allorché si colpisce con una punta il punto preciso in cui si trova quel che si potrebbe chiamare il "nodo" della condensazione, ne sgorgano delle scintille. Se, come spesso accade, questa condensazione era stata prodotta da un mago, questi può essere ferito od ucciso dalla reazione di questo colpo, a qualsiasi distanza si trovi. Tali fenomeni sono stati osservati in ogni tempo ed in ogni luogo.

Si possono comprendere le due operazioni qui sopra descritte di "condensazione" e di "dissoluzione" grazie alla loro analogia con determinati casi nei quali si mettono in moto delle forze d'un ordine più o meno differente, come nell'alchimia, poiché esse obbediscono, in ultima analisi, a delle leggi assai generali, ben conosciute dalla scienza antica, più particolarmente in Oriente ma, a quanto sembra, totalmente sconosciute ai moderni.

È nell'intervallo compreso fra queste due fasi estreme di "condensazione" e "dissoluzione", che colui il quale ha captato le forze sottili può prestare loro questa sorta di coscienza che dà loro un'individualità apparente, capace d'indurre in errore l'osservatore, sino a persuaderlo di aver a che fare con degli esseri veri e propri.

La possibilità di "condensare" le forze su dei supporti di natura assai diversa ed ottenerne risultati dall'apparenza eccezionale e stupefacente, dimostra l'errore dei moderni allorché sostengono che la presenza d'un "medium" umano è indispensabile.

Sottolineiamo qui che, prima dello spiritismo, l'impiego d'un essere umano come "condensatore" era il caso unicamente di maghi appartenenti all'ordine più inferiore, a causa dei gravi pericoli che si presentavano per quest'essere.

Aggiungeremo, a quanto precede, che oltre al modo d'agire del quale abbiamo appena parlato, ne esiste un altro assai differente, il quale si basa sulla condensazione delle forze sottili, e non più su degli esseri o degli oggetti estranei all'individuo che compie quest'operazione, bensì su questo stesso individuo, in modo da permettergli d'utilizzarle a volontà, dandogli così una possibilità permanente di produrre certi fenomeni. L'uso di questo metodo è frequente soprattutto in India, ma va detto che coloro i quali si applicano a produrre dei fenomeni straordinari con questo procedimento nonché per tutto quanto sopra descritto, non meritano affatto l'interesse che alcuni accordano loro. In realtà, sono persone il cui sviluppo interiore s'è fermato ad un certo stadio per una ragione qualsiasi, al punto che essi non possono più proseguire oltrepassandolo né, per conseguenza, applicare la loro attività a cose d'un ordine più elevato.

In verità, la conoscenza completa delle leggi che permettono all'essere umano di dirigere le forze sottili è sempre stata riservata ad un numero ristrettissimo d'individui, per timore del pericolo che risulterebbe dall'impiego generalizzato da parte di persone malintenzionate.

Esiste, in Cina, un diffusissimo trattato sulle "influenze erranti" [1]. Questo trattato, tuttavia, non considera che una specialissima applicazione di queste forze all'origine delle malattie ed alle loro cure; tutto il resto non è mai stato oggetto che d'un insegnamento orale.

D'altra parte, quelli che conoscono le leggi di queste "influenze erranti" in modo completo, di solito s'accontentano di questa conoscenza e si disinteressano completamente dell'applicazione o dell'utilizzazione pratica di queste forze sottili. Si rifiutano di provocare il minimo fenomeno al fine di stupire il prossimo o soddisfarne la curiosità. E se, per caso, si vedono costretti a produrre certi fenomeni – per dei motivi totalmente differenti da quelli qui citati ed in circostanze speciali – lo fanno con l'ausilio di metodi completamente diversi ed utilizzando, a questo fine, forze d'un altro ordine, anche se i risultati dovessero sembrare esteriormente simili.

Effettivamente, se esiste un'analogia tra le forze sensibili quali l'elettricità e le forze psichiche o sottili, ne esiste parimenti una tra queste ultime e delle forze spirituali le quali possono, ad esempio, agire ugualmente concentrandosi su determinati oggetti od in certi precisi luoghi. È anche possibile, d'altra parte, che forze tanto diverse nella loro natura producano effetti in apparenza simili. Queste somiglianze del tutto superficiali sono fonte frequente di errori e confusioni, che non possono evitare coloro i quali non s'attengono che alla constatazione dei fenomeni. È così che è possibile a dei volgari maghi, almeno fino ad un certo punto,

---

[1] Si tratta del "Trattato delle Influenze erranti" di Quang Dzu, tradotto da Matgioi (il Conte Albert de Pouvourville) ed incluso nella prima edizione della sua *La via razionale*, ma ritirato nella seconda edizione (Chacornac). È stato comunque riprodotto ancora in *Etudes Traditionnelles*, numeri di aprile-maggio e di giugno 1956. N.d.R. *Et. Trad.* [Edito, in Italia, da Edizioni del Graal, Manilo Basaia Editore. NdT]

imitare qualche fatto miracoloso. Nonostante la rassomiglianza puramente apparente in sede di risultati, non esiste, evidentemente, niente di comune fra le cause che, nei due casi, sono totalmente differenti le une dalle altre.

Non rientra nel quadro del nostro soggetto trattare dell'azione di forze spirituali. Da quel che precede, nondimeno, possiamo tirare la seguente conclusione: i soli fenomeni non possono costituire un criterio di prova in appoggio a quel che sia né, in nessuna maniera, stabilire la verità d'una qualsiasi teoria. Gli stessi fenomeni, d'altra parte, devono spesso esser spiegati in modi diversi a seconda dei casi, ed è davvero raro che non vi sia, per dei dati fenomeni, che una spiegazione possibile soltanto.

Per finire, diremo che una scienza autentica non può essere costituita che partendo dall'alto, ossia dai princìpi, per applicarli ai fatti che non ne sono che delle conseguenze più o meno lontane. Quest'attitudine è agli antipodi di quella della scienza occidentale moderna, che vuole partire dai fenomeni sensibili per dedurne delle leggi generali, come se il "più" potesse provenire dal "meno", come se l'inferiore potesse contenere il superiore, come se la materia potesse misurare e limitare lo spirito.

La riforma della mentalità moderna*

La civilizzazione moderna appare, nella storia, come un'autentica anomalia: di tutte quelle che conosciamo, è la sola che si sia sviluppata in un senso puramente materiale, nonché la sola che non poggi su alcun principio d'ordine superiore. Questo sviluppo materiale che continua già da parecchi secoli, e che va accelerandosi sempre di più, è stato accompagnato da un regresso intellettuale ch'esso è ben lungi dal poter compensare. Si tratta qui, beninteso, dell'autentica e pura intellettualità, che si potrebbe anche chiamare spiritualità, e noi ci rifiutiamo di dare questo nome a ciò cui i moderni si sono, soprattutto, dedicati: la cultura delle scienze sperimentali, in vista di applicazioni pratiche alle quali esse sono suscettibili di dar luogo. Un solo esempio può permettere di misurare l'estensione di questo regresso: la *Summa Theologica* di San Tommaso d'Aquino era, ai suoi tempi, un manuale ad uso degli studenti: dove sono, oggi, gli studenti capaci d'approfondirlo ed assimilarlo?

La caduta non s'è prodotta d'un colpo solo; se ne possono seguire le tappe attraverso tutta la filosofia moderna. È la perdita o l'oblio dell'autentica intellettualità che ha reso possibili questi due errori che non si oppongono che in apparenza, che sono in realtà correlativi e complementari: razionalismo e sentimentalismo. Da quando s'è negato od ignorato ogni conoscenza puramente intellettuale, com'è stato fatto da Cartesio in poi, si doveva logicamente sfociare, da un lato, nel positivismo, nell'agnosticismo ed in tutte le aberrazioni "scientiste" e, dall'altro, a tutte le teorie contemporanee che, non contentandosi di quel che la ragione può dare, cercano altro, ma lo cercano dalla parte del sentimento e dell'istinto, ossia al di sotto della ragione e non al di sopra ed arrivano, ad esempio con William James, a vedere nel subcosciente il mezzo col quale l'uomo può entrare in comunicazione con il Divino. La nozione di verità, dopo esser stata abbassata a non esser più che una semplice rappresentazione della realtà sensibile, è infine identificata con il pragmatismo dell'utilità, il che equivale a sopprimerla puramente e semplicemente; cos'importa, infatti, la verità in un mondo le cui aspirazioni sono unicamente materiali e sentimentali?

---

* N.d.R.: Riproduciamo, qui, un vecchio testo di René Guénon rimasto ignorato dai nostri lettori. È una comunicazione fatta nel quadro delle Giornate del 6 e 7 maggio 1926 della "Société du Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur"; fu incluso, in séguito, nel resoconto pubblicato nel no di giugno 1926 di *Regnabit*, rivista édita dalla soprannominata Società.

Non è possibile sviluppare qui tutte le conseguenze d'un simile stato di cose; limitiamoci ad indicarne qualcheduna, tra quelle che più particolarmente si riferiscono al punto di vista religioso. E per cominciare, si deve osservare che il disprezzo e la repulsione che gli altri popoli, gli Orientali innanzitutto, provano nei confronti degli Occidentali, vengono in gran parte dal fatto che questi appaiono ad essi in generale come degli uomini senza tradizione, senza religione, ciò che è, ai loro occhi, una vera e propria mostruosità. Un Orientale non può ammettere un'organizzazione sociale che non poggi su dei princìpi tradizionali; per un musulmano, ad esempio, la legislazione tutt'intera non è altro che una semplice dipendenza della religione. In altri tempi, la stessa idea valeva anche per l'Occidente; si pensi a quel che fu la Cristianità del medio evo; al giorno d'oggi, però, i rapporti si sono invertiti. Si considera, in effetti, la religione come un semplice fatto sociale; invece di porre l'intero ordine sociale in collegamento con la religione, quest'ultima, al contrario, sempre che le si consenta ancora un po' di spazio, non è più vista che come uno qualsiasi degli elementi che costituiscono l'ordine sociale; e quanti cattolici, ahinoi, accettano questo modo di vedere senza la minima difficoltà! È veramente giunto il momento di reagire contro questa tendenza e, a questo riguardo, l'affermazione del Regno sociale del Cristo è una manifestazione particolarmente opportuna; ma per farne una realtà, è tutta la mentalità moderna che va riformata.

Non bisogna nasconderselo, quegli stessi che si ritengono sinceramente religiosi non hanno, della religione, per la maggior parte, che un'idea molto limitativa; essa non ha nessun'influenza effettiva sul loro pensiero, né sul loro modo d'agire: è come separata da tutto il resto della loro esistenza. Nella pratica, credenti e non credenti si comportano all'incirca allo stesso modo; per molti cattolici, l'affermazione del soprannaturale non ha che un valore meramente teorico, e sarebbe loro d'inciampo dover constatare un fatto miracoloso. È quel che si potrebbe chiamare materialismo pratico, materialismo di fatto; non è forse ancor più pericoloso del materialismo riconosciuto come tale, proprio per il fatto che coloro che colpisce non ne sono neppure coscienti?

Per la maggioranza, d'altra parte, la ragione non attiene che alla sfera del sentimento, senza alcuna portata intellettuale; si confonde la religione con una vaga religiosità, la si riduce ad una morale; si diminuisce il più possibile l'importanza della dottrina, che invece è proprio l'essenziale, ciò rispetto a cui tutto il resto non dev'esser che una logica conseguenza. Da questo punto di vista, il protestantesimo, il cui esito consiste nel non esser altro più che "moralismo" puro e semplice, è assai rappresentativo delle tendenze dello spirito moderno; ma si avrebbe fortemente torto a credere che il cattolicesimo stesso non sia colpito da queste medesime tendenze, non nel suo principio, certamente, ma nel modo in cui è presentato di solito; con il pretesto di renderlo accettabile alla mentalità attuale, si permettono le

concessioni più incresciose, incoraggiando così quel che, al contrario, si dovrebbe combattere energicamente. Non insistiamo sull'accecamento di quelli che, con il pretesto della "tolleranza", si fanno complici incoscienti di vere e proprie contraffazioni della religione, delle quali sono lungi dal sospettare le intenzioni nascoste. Segnaliamo soltanto di sfuggita, a questo proposito, l'abuso deplorevole che troppo frequentemente è stato fatto della parola stessa "religione": non si impiegano ad ogni istante espressioni quali "religione della patria", "religione della scienza", "religione del dovere"? Non sono, queste, semplici negligenze del linguaggio, sono sintomi della confusione presente in tutto il mondo moderno, poiché la lingua, infine, non fa che rappresentare fedelmente lo stato degli spiriti; ed espressioni tali sono incompatibili con il vero senso religioso.

Ma veniamo a quel che v'ha di più essenziale: vogliamo parlare dell'indebolimento dell'insegnamento dottrinale, quasi interamente sostituito da vaghe considerazioni morali e sentimentali, che son forse più gradite ad alcuni ma che, allo stesso tempo, non possono che respingere ed allontanare coloro i quali hanno aspirazioni di carattere intellettuale: e ce ne sono ancora, nella nostra epoca. Ciò che lo prova è che certuni, ed anche più numerosi di quanto si potrebbe credere, deplorano questa mancanza di dottrina; e scorgiamo un segno favorevole, nonostante le apparenze, nel fatto che sembra ce se ne renda più conto oggi che non pochi anni fa. Si ha certamente torto a pretendere, come spesso abbiamo sentito, che nessuno comprenderebbe l'esposizione della pura dottrina; innanzitutto, perché volersi sempre tenere al livello più basso, con il pretesto che è quello della maggioranza, come se si dovesse considerare la quantità al posto della qualità? Non è, questa, una conseguenza di quello spirito democratico che è uno degli aspetti caratteristici della mentalità moderna? E d'altronde, davvero si crede che un gran numero di persone sarebbero realmente incapaci di capire, se fossero state abituate ad un insegnamento dottrinale? Non bisogna piuttosto pensare a quelli che, pur non comprendendo tutto, ne trarrebbero in ogni caso un certo beneficio, magari molto più grande di quanto si possa supporre?

Ma quel ch'è sicuramente l'ostacolo più grave, è quella sorta di diffidenza che si riscontra in troppi ambienti cattolici, ed addirittura ecclesiastici, nei confronti dell'intellettualità in generale; diciamo il più grave, in quanto è il marchio d'incomprensione sino a quegli stessi cui incombe il compito dell'insegnamento. Essi sono stati raggiunti dallo spirito moderno al punto di non saper più, alla stessa stregua dei filosofi ai quali alludevamo poco fa, quel che sia l'intellettualità vera, al punto di confondere, talvolta, intellettualismo con razionalismo, facendo così involontariamente il gioco dell'avversario. Pensiamo precisamente che quel che conta prima di tutto, sia restaurare quest'intellettualità vera, e con essa il senso della dottrina e della tradizione; è giunto il momento di mostrare che c'è, nella religione, ben altro rispetto ad un affare di devozione

sentimentale, altro anche rispetto ai precetti morali od alle consolazioni ad uso degli spiriti indeboliti dalla sofferenza, che vi si può trovare del "nutrimento solido" del quale parla San Paolo nell'*Epistola agli Ebrei*.

Sappiamo bene che tutto ciò ha il torto d'andar contro certe abitudini prese e dalle quali ci si libera difficilmente; eppure non si tratta d'innovare, lungi da ciò, si tratta al contrario di ritornare ad una tradizione dalla quale ci si era scostati, di ritrovare quel che s'era lasciato andar perduto. Non è meglio così, piuttosto di far le concessioni più ingiustificate, quali ad esempio quelle che si riscontrano in molti trattati d'apologetica, nei quali ci si sforza di conciliare il dogma con tutto ciò che v'ha di più ipotetico e di meno fondato nella scienza attuale, pronta a rimettere subito tutto in questione ogni volta che queste teorie sedicenti scientifiche vengono ad esser rimpiazzate da altre? Eppure, sarebbe facilissimo dimostrare che la religione e la scienza non possono entrare realmente in conflitto, per la semplice ragione ch'esse non si rifanno allo stesso dominio. Com'è che non si vede il pericolo in cui si incorre allorché sembra si vada alla ricerca, per la dottrina che concerne le verità immutabili ed eterne, d'un punto d'appoggio in quel che v'ha di più mutevole e di più incerto? E cosa pensare di certi teologi cattolici che sono affetti dallo "spirito scientista" al punto da ritenersi obbligati a tener conto, in misura più o meno larga, dei risultati dell'esegèsi moderna e della "critica dei testi", mentre sarebbe tanto facile, a condizione d'avere una base dottrinaria un po' sicura, farne apparire l'inanità? Come non ci si accorge che la pretesa "scienza delle religioni", tal quale è insegnata negli ambienti universitari, non è mai stata altro, in realtà, che una macchina da guerra diretta contro la religione e, più in generale, contro tutto quel che ancora può sussistere dello spirito tradizionale, che naturalmente vogliono distruggere quelli che dirigono il mondo moderno in un senso che non può che sfociare in una catastrofe?

Ci sarebbe molto da dire su tutto questo, ma non abbiamo voluto che indicare assai sommariamente alcuni dei punti sui quali una riforma sarebbe necessaria ed urgente; e, per finire con una domanda che qui c'interessa in modo particolare, perché ci si imbatte in tanta ostilità più o meno confessata di fronte al simbolismo? Indubbiamente, a causa del fatto che v'è in esso un modo d'espressione che è diventato interamente estraneo alla mentalità moderna, e perché naturalmente l'uomo è portato a diffidare di quel che non capisce. Il simbolismo è il mezzo più adatto all'insegnamento delle verità d'ordine superiore, religiose e metafisiche, ossia di tutto ciò che respinge o trascura lo spirito moderno; è tutto il contrario di quel che confà al razionalismo, e tutti i suoi avversari si comportano, certamente senza saperlo, da veri razionalisti. In quanto a noi, pensiamo che se il simbolismo è incompreso ai giorni nostri, è una ragione di più per insistervi, esponendo tanto completamente quanto possibile, il significato reale dei simboli tradizionali, restituendo loro tutta la loro portata intellettuale, invece di farne

semplicemente il tema di qualche esortazione sentimentale per cui, del resto, l'uso del simbolismo è cosa fortemente inutile.

Questa riforma della mentalità moderna, con tutto quel ch'essa implica: restaurazione dell'intellettualità vera e della tradizione dottrinale, che per noi non sono separate l'una dall'altra, è senza dubbio un compito considerevole, ma è questa una buona ragione per non intraprenderlo? Ci sembra, al contrario, che un tale compito costituisca uno degli scopi più alti e più importanti che si possa proporre ad una Società come la nostra [1], tanto più che tutti gli sforzi compiuti in questo senso saranno necessariamente orientati verso il Cuore del Verbo incarnato, Sole spirituale e Centro del mondo "nel quale sono nascosti tutti i tesori della saggezza e della scienza", non di quella vana scienza profana che sola è conosciuta dalla maggior parte dei nostri contemporanei, bensì l'autentica scienza sacra, che apre, a quelli che la studiano come si deve, degli orizzonti insospettati e veramente illimitati.

[1] Si tratta, beninteso, della "Société de Rayonnement Intellectuel du Sacré-Cœur". Nota della redazione di *Etudes Traditionnelles*.

Spirito ed intelletto[*] [1]

Ci è stato fatto notare che, mentre si trova spesso l'affermazione che lo spirito non è altro che *Âtmâ*, sono tuttavia frequenti i casi in cui questo stesso spirito sembra identificarsi soltanto a *Buddhi*; non v'è, in tutto ciò, qualcosa di contraddittorio? Non sarebbe sufficiente vedervi una semplice questione di terminologia poiché, se così fosse, si potrebbe altrettanto facilmente non limitarsi a ciò ed accettare indistintamente i molteplici significati più o meno vaghi dati volgarmente alla parola "spirito" mentre, al contrario, ci siamo sempre impegnati ad evitarli accuratamente; e l'insufficienza troppo evidente delle lingue occidentali, per quel che concerne l'espressione delle idee d'ordine metafisico, certamente non deve impedire di prendere tutte le precauzioni necessarie al fine d'evitare delle confusioni. Quel che giustifica l'impiego di questi due termini per una stessa parola è, diciamolo sin dall'inizio, la corrispondenza che esiste fra diversi "livelli" di realtà, e che rende possibile la trasposizione di certi termini da uno di questi livelli all'altro.

Il caso di cui si tratta è, insomma, paragonabile a quello della parola "essenza", essa pure suscettibile d'esser applicata in parecchi modi diversi; in quanto correlativo di "sostanza", designa propriamente, dal punto di vista della manifestazione universale, *Purusha* considerato in rapporto a *Prakriti*; ma può anche essere trasposta al di là di detta dualità, ed è espressamente questo il caso in cui si parla dell'"Essenza divina", anche se, come il più delle volte accade in Occidente, coloro che utilizzano quest'espressione non vanno, nella loro concezione della Divinità, al di là dell'Essere puro [2]. Ugualmente, si può parlare d'essenza dell'essere come complementare della sua sostanza, ma si può altresì designare come essenza quel che costituisce la realtà ultima, immutabile ed incondizionata di quest'essere; e la ragione di ciò sta nel fatto che la prima non è altro, in definitiva, che l'espressione

---

[*] In occasione delle note che facciamo, su questo stesso numero, sulla questione dell'intelletto, ci sembra d'un certo interesse riprodurre due articoli di René Guénon già qui pubblicati – ma su dei numeri esauriti già da tanto tempo e che molti nostri lettori attuali non posseggono – che avevano trattato lo stesso soggetto: *Spirito ed Intelletto* e *Le idee eterne*, apparsi l'uno dietro l'altro nei numeri di luglio-agosto e di settembre-ottobre 1947.

[1] Ripreso da *Etudes Traditionnelles* di luglio-agosto 1947.

[2] L'impiego del termine *Purushottama*, nella dottrina indù, implica precisamente la stessa trasposizione in rapporto a quel che designa *Purusha* nel suo senso più abituale.

della seconda nei confronti della manifestazione. Ora, se si dice che lo spirito d'un essere è la stessa cosa che la sua essenza, lo si può anche intendere tanto nell'uno quanto nell'altro di questi due sensi; e, se ci si pone dal punto di vista della realtà assoluta, lo spirito o l'essenza non è e non può essere evidentemente altro che *Âtmâ*. Soltanto, bisogna osservare bene che *Âtmâ*, comprendente in sé e principialmente ogni realtà, non può di per sé stesso entrare in correlazione con sia quel che sia; così, allorché si tratta dei princìpi costitutivi di un essere nei suoi stati condizionati, quel che vi è considerato come spirito, ad esempio nel ternario "spirito, anima e corpo", non può più essere l'*Âtmâ* incondizionato bensì ciò che, in qualche modo, lo rappresenta nel modo più diretto nella manifestazione. Potremmo aggiungere che non è neppure l'essenza correlativa alla sostanza poiché, se è vero che è in rapporto alla manifestazione che questa dev'essere considerata, non per questo tuttavia essa è nella manifestazione stessa; non potrà quindi essere propriamente che il primo ed il più elevato di tutti i princìpi manifestati, cioè *Buddhi*.

Occorre altresì, non appena ci si pone dal punto di vista d'uno stato di manifestazione quale lo stato individuale umano, far intervenire qui quella che si potrebbe chiamare una questione di "prospettiva"; è così che, quando parliamo dell'universale distinguendolo dall'individuale, in ciò dobbiamo comprendere non soltanto il non-manifestato, ma anche tutto quel che, nella manifestazione stessa, è d'ordine sopra-individuale, cioè la manifestazione informale, alla quale *Buddhi* appartiene essenzialmente. Allo stesso modo, l'individualità in quanto tale comprendendo l'insieme degli elementi psichici e corporei, non possiamo designare che come spirituali i princìpi trascendenti in rapporto a quest'individualità, il che è esattamente il caso di *Buddhi* o dell'intelletto; è il motivo per cui possiamo dire, come abbiamo spesso fatto, che, per noi, l'intellettualità pura e la spiritualità sono, in fondo, sinonimi; e d'altronde anche l'intelletto stesso è suscettibile d'una trasposizione del genere di quelle di cui s'è detto prima essendo che, in generale, non si prova alcuna difficoltà a parlare dell'"Intelletto divino". A questo proposito faremo ancora notare che, per quanto i *gunas* siano inerenti a *Prakriti*, non ci si può riferire a *sattwa* che come ad una tendenza spirituale (oppure, se si preferisce, "spiritualizzante"), dato che è la tendenza che orienta l'essere verso gli stati superiori; ciò è, insomma, una conseguenza della stessa "prospettiva" che fa apparire gli stati sopraindividuali come dei gradi intermedi tra l'essere umano e l'essere incondizionato sebbene, tra questo ed uno stato incondizionato qualsiasi, foss'anche il più elevato di tutti, non ci sia realmente alcuna misura comune[3].

---

[3] Cfr. F. Schuon, *Des modes de la réalisation spirituelle*, nel numero d'aprile-maggio di *Etudes Traditionnelles*.

Ciò su cui conviene insistere particolarmente, è la natura essenzialmente sopraindividuale dell'intelletto puro; è, d'altra parte, solo ciò che appartiene a quest'ordine che può veramente esser detto "trascendente", questo termine non potendo applicarsi, normalmente, che a quel che è al di là del dominio individuale. L'intelletto, quindi, non è mai individualizzato; ciò corrisponde ancora a quel che si può esprimere, dal punto di vista speciale del mondo corporeo, dicendo che, quali che possano essere le apparenze, lo spirito non è veramente mai "incarnato", il che è comunque ugualmente vero in tutte le accezioni in cui questo termine può essere legittimamente preso [4]. Ne risulta che la distinzione che esiste tra lo spirito e gli elementi d'ordine individuale è assai più profonda di tutte quelle che si possono stabilire fra questi ultimi, e soprattutto tra gli elementi psichici e gli elementi corporei, ossia tra quelli che appartengono rispettivamente alla manifestazione sottile e la manifestazione grossolana, le quali in definitiva non sono, l'una e l'altra, che modalità della manifestazione formale [5].

Non è ancor tutto: non solamente *Buddhi*, nella misura in cui è la prima delle produzioni di *Prakriti*, costituisce il legame tra tutti gli stati di manifestazione ma, da un altro lato, se si considerano le cose partendo dall'ordine principiale, essa appare come il raggio luminoso direttamente emanato dal Sole spirituale, che è *Âtmâ* stesso; si può, quindi, dire che essa è anche la prima manifestazione di *Âtmâ* [6], nonostante si debba tenere bene presente che in sé questi, non potendo essere toccato o modificato da alcuna contingenza, resta sempre non-manifestato [7]. Ora, la luce è essenzialmente una, e non è di natura differente nel Sole e nei suoi raggi, che da lui non si distinguono che in modo illusorio nei riguardi del Sole stesso (sebbene tale distinzione non sia perciò meno reale per l'occhio che percepisce questi raggi, e che qui rappresenta l'essere nella manifestazione) [8]; a causa di

---

[4] Si potrebbe anche dire che ciò che è proprio ciò che segna, in modo del tutto generale, la distinzione più netta e più importante tra queste accezioni ed i sensi illegittimi che sono troppo spesso attribuiti a questa parola.

[5] È anche la ragione per cui, a voler esser rigorosi, l'uomo non può parlare del "suo spirito" come parla della "sua anima" o del "suo corpo", dato che il possessivo implica che si tratti d'un elemento appartenente propriamente all'"io", cioè all'ordine individuale. Nella divisione ternaria degli elementi dell'essere, l'individuo come tale è composto d'anima e corpo, mentre lo spirito (senza il quale, d'altronde, non potrebbe esistere in alcun modo) è trascendente in rapporto ad esso.

[6] Cfr. *La Grande Triade*, cap. XI, pag. 80, nota 4 (pag. 97, nota 1 della 2[a] edizione). [Nell'edizione italiana curata dalle Atanòr, corrisponde alla nota 4 del cap. XI, pag. 72. NdT]

[7] Esso è, secondo la formula upanishadica, "Ciò per cui tutto è manifestato, e ciò stesso che non è per nulla manifestato".

[8] Si sa che la luce è il simbolo tradizionale della natura stessa dello spirito; abbiamo fatto notare, altrove, che si trovano anche, a questo riguardo, espressioni quali "luce intellettuale" e "luce intelligibile", come se fossero in qualche modo sinonimi, il che implica ancora, manifestamente, un'assimilazione fra spirito ed intelletto.

questa "connaturalità" essenziale, *Buddhi* non è, in definitiva, altro che l'espressione stessa d'*Âtmâ* nella manifestazione. Questo raggio luminoso che collega tutti gli stati fra di loro è inoltre rappresentato simbolicamente dal soffio tramite "il quale" essi sussistono, il che, si osserverà, è strettamente conforme al senso etimologico della parola che designa lo spirito (ciò vale tanto per il latino *spiritus* quanto per il greco *pneuma*); e, come abbiamo già spiegato in altre occasioni, è propriamente il *sûtratmâ*, il che equivale ancora a dire che è, in realtà, l'*Âtmâ* stesso o, più precisamente, che è l'apparenza che prende *Âtmâ* allorché, invece di non considerare che il principio supremo (che sarebbe allora rappresentato come il Sole contenente in sé stesso tutti i raggi allo stato "indifferenziato"), si considerano anche gli stati di manifestazione, quest'apparenza non essendo d'altronde tale, nella misura in cui sembra dare al raggio un'esistenza distinta dalla sua fonte, che dal punto di vista degli esseri che sono situati in questi stati, poiché è evidente che l'"esteriorità" di questi in rapporto al Principio non può essere che puramente illusoria.

La conclusione che ne risulta immediatamente è che, finché l'essere è, non soltanto nello stato umano, ma in un qualsiasi stato manifestato, individuale o sopraindividuale, non può esserci per lui alcuna differenza effettiva tra lo spirito e l'intelletto né, di conseguenza, tra la spiritualità e l'intellettualità vera e propria. In altri termini, per giungere alla meta suprema e finale, non c'è altra via, per quest'essere, che il raggio stesso tramite il quale è congiunto al Sole spirituale; sia quella che sia la diversità apparente delle vie esistenti al punto di partenza, esse tutte devono unificarsi prima o dopo in questa sola via "assiale"; inoltre, quando l'essere avrà seguìto questa via fino in fondo, egli "entrerà nel proprio sé", al di fuori del quale non è mai stato che illusoriamente, dato che questo "Sé", che analogicamente viene chiamato spirito, essenza o comunque lo si voglia chiamare, è identico alla realtà assoluta nella quale tutto è contenuto, ossia l'*Âtmâ* supremo ed incondizionato.

Le idee eterne[1]

Nel nostro ultimo articolo [2], abbiamo fatto osservare, a proposito dell'assimilazione dello spirito all'intelletto, che non si trova alcuna difficoltà a parlare dell'"Intelletto divino", il che implica evidentemente una trasposizione di questo termine al di là del dominio della manifestazione; ma questo punto merita che noi ci si soffermi di più, poiché è proprio lì che si trova, in definitiva, il fondamento stesso dell'assimilazione di cui ci occupiamo. Noteremo innanzitutto che, ancora a questo riguardo, ci si può situare a livelli differenti, a seconda che ci si limiti alla considerazione dell'Essere o che si vada al di là dall'Essere; d'altra parte, però, va da sé che, quando i teologi considerano l'Intelletto divino od il Verbo come "il luogo dei possibili", non hanno in vista che le sole possibilità di manifestazione che, in quanto tali, sono comprese nell'Essere; la trasposizione che permette di passare da questo al Principio supremo non attiene più al dominio della teologia, ma unicamente a quello della metafisica pura.

Ci si potrebbe chiedere se vi sia identità tra questa concezione dell'Intelletto divino e quella del "mondo intelligibile" di Platone ovvero, in altri termini, se le "idee" intese in senso platonico sono la stessa cosa di quelle che sono eternamente contenute nel Verbo. Nell'uno e nell'altro caso, si tratta proprio degli "archetipi" degli esseri manifestati; tuttavia, può sembrare che, almeno in un modo immediato, il "mondo intelligibile" corrisponda all'ordine della manifestazione informale piuttosto che a quello dell'Essere puro, cioè che, seguendo la terminologia indù, sarebbe *Buddhi*, considerata nell'universale, piuttosto che *Âtmâ*, anche con la restrizione che implica per questi il fatto d'attenersi alla sola considerazione dell'Essere. Va da sé che questi due punti di vista sono entrambi perfettamente legittimi [3]; però, se così è, le "idee" platoniche non possono essere considerate propriamente "eterne", dato che questo termine non si può applicare a nulla

---

[1] Ripreso da *Etudes Traditionnelles* di settembre-ottobre 1947.

[2] Si tratta di Spirito ed intelletto, pubblicato in *E.T.* di luglio-agosto 1947. [Precedentemente inserito. NdT]

[3] Può darsi che non sia privo d'interesse osservare che l'"idea" o l'"archetipo" considerato nell'ordine della manifestazione informale ed in rapporto a ciascun essere corrisponde, in fondo, per quanto in una forma d'espressione differente, alla concezione cattolica dell'"angelo custode".

di ciò che appartiene alla manifestazione, foss'anche al suo grado più elevato e più prossimo al Principio, mentre le "idee" contenute nel Verbo sono necessariamente eterne come Lui, tutto quel ch'è d'ordine principiale essendo assolutamente permanente ed immutabile e non ammettendo alcun tipo di successione [4]. Malgrado ciò, ci sembra assai probabile che il passaggio da un punto di vista ad un altro debba sempre restare possibile per Platone stesso, com'è in effetti nella realtà; non insisteremo oltre, d'altra parte, preferendo lasciare ad altri il compito d'esaminare più da vicino quest'ultima questione, il cui interesse è, in ultima analisi, più storico che dottrinale.

Quel che è abbastanza strano, è che alcuni sembrano non considerare le idee eterne che come delle semplici "virtualità" in rapporto agli esseri manifestati dei quali esse sono gli "archetipi" principiali; quest'è un'illusione, la quale è senza dubbio dovuta alla distinzione volgare fra "possibile" e "reale", distinzione che, come abbiamo già spiegato altrove [5], non può avere il minimo valore dal punto di vista metafisico. Quest'illusione è tanto più grave in quanto comporta una vera e propria contraddizione, ed è difficile comprendere che si può non accorgersene; infatti, non può esserci nulla di virtuale nel Principio, bensì, esattamente al contrario, la permanente attualità di tutte le cose in un "eterno presente", ed è quest'attualità stessa che costituisce l'unico fondamento reale d'ogni esistenza. Eppure, v'è chi spinge il suo disprezzo a tal punto che sembra non guardare alle idee eterne che come ad una sorta d'immagini (il che, notiamolo di passata, implica ancora un'altra contraddizione pretendendo d'introdurre qualcosa di formale addirittura nel Principio), non avendo con gli esseri stessi un rapporto più effettivo di quanto ne possa avere la loro immagine riflessa in uno specchio; è, questo, per dirla con chiarezza, un ribaltamento completo del rapporto del Principio con la manifestazione, e la cosa è persino troppo evidente per aver bisogno di spiegazioni più ampie. La verità è certamente lontanissima da tutte queste concezioni erronee; l'idea di cui si tratta è il principio stesso dell'essere, ossia ciò che fa tutta la sua realtà, e senza di cui non ci sarebbe che un puro nulla; sostenere il contrario equivale ad eliminare ogni relazione tra l'essere manifestato ed il Principio e, se si attribuisce contemporaneamente a quest'essere un'esistenza reale, quest'esistenza, che lo si voglia o meno, non potrà che essere indipendente

---

[4] Non facciamo, qui, alcuna distinzione tra il dominio dell'Essere e quel che è al di là, poiché è evidente che le possibilità di manifestazione, considerate più specialmente in quanto sono comprese nell'Essere, non differiscono realmente in nulla da queste stesse possibilità in quanto esse sono contenute, con tutte le altre, nella Possibilità totale; tutta la differenza sta soltanto nel punto di vista o il "livello" nel quale ci si pone, a seconda che si consideri o meno il rapporto di queste possibilità con la manifestazione stessa.

[5] Vedere Gli stati molteplici dell'essere, cap. II.

dal Principio, di modo che, come abbiamo già detto in un'altra occasione [6], si va inevitabilmente a cadere nell'errore dell'"associazionismo". Non appena si riconosce che l'esistenza degli esseri manifestati, in tutto quel ch'essa ha di realtà positiva, non può essere altro che una "partecipazione" dell'essere principiale, non può esservi alcun dubbio al riguardo; se si ammettesse, nel contempo, questa "partecipazione" e la pretesa "virtualità" delle idee eterne, allora ci troveremmo di fronte ad una contraddizione di più. Quel ch'è virtuale, infatti, non è assolutamente la nostra realtà nel Principio, ma soltanto la coscienza che possiamo averne in quanto esseri manifestati, il che evidentemente è tutt'altra cosa; e non è che tramite la realizzazione metafisica che questa coscienza di quel che è il nostro vero essere può esser resa effettiva, al di fuori ed al di là di ogni "divenire", cioè la coscienza, non di qualcosa che passerebbe in qualche modo da là dalla "potenza" all'"atto", bensì proprio di quel che, nel senso più assolutamente reale possibile, noi siamo principialmente ed eternamente.

Ora, per collegare quanto abbiamo appena detto delle idee eterne a quel che concerne l'intelletto manifestato, occorre naturalmente rifarsi di nuovo alla dottrina del *sutratmâ*, qualunque sia, d'altronde, la forma nella quale la si esprimerà, poiché i differenti simbolismi utilizzati tradizionalmente a questo riguardo sono, in fondo, perfettamente equivalenti. In tal modo, riprendendo la rappresentazione alla quale avevamo già fatto ricorso in precedenza, si potrà dire che l'Intelletto divino è il Sole spirituale, mentre l'intelletto manifestato ne è un raggio [7]; e non può esservi più discontinuità tra il Principio e la manifestazione di quanta ve ne sia tra il Sole ed i suoi raggi [8]. È, dunque, tramite l'intelletto che ogni essere, in tutti i suoi stati manifestazione, è ricollegato direttamente al Principio, e ciò perché il Principio, in quanto contiene eternamente la "verità" di tutti gli esseri, non è Esso Stesso altra cosa che l'Intelletto divino [9].

---

[6] Vedere "Les racines des plantes", nel n.ro di settembre 1946. [Tale intervento è stato inserito nell'opera postuma: *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, edito in Italia col titolo: *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano 1975: Le "radici delle piante", cap. 62, pag. 326. NdT]

[7] Questo raggio, allora, sarà unico in realtà sin che *Buddhi* sarà considerata nell'Universale (è, in quel caso, il "piede unico del Sole" del quale si parla anche nella tradizione indù), ma si moltiplicherà indefinitamente apparentemente in rapporto agli esseri particolari (il raggio *sushumna* tramite il quale ogni essere, in qualsiasi stato sia situato, è ricollegato in modo permanente al Sole spirituale).

[8] Sono quei raggi che, secondo il simbolismo che abbiamo esposto altrove, realizzano la manifestazione "misurandola" con la loro estensione effettiva a partire dal Sole (vedere *Le Règne de la quantité et le Signes des Temps*, cap. III). [Edizione italiana: *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Adelphi, Milano 1982. NdT]

[9] Nei termini della tradizione islamica, *el haqîqa* o la "verità" di ogni essere, qualunque sia, risiede nel Principio divino in quanto Questi è Esso Stesso *El Haqq* ovvero la "Verità" in senso assoluto.